



Biblioteca de Filosofía

Hans-Georg
Gadamer

Mis años
de aprendizaje

Herder



Biblioteca de Filosofía

Hans-Georg
Gadamer

Mis años de aprendizaje

Herder



HG Gadamir

Hans-Georg Gadamer

MIS AÑOS DE APRENDIZAJE

Traducción de

Rafael Fernández de Maruri Duque

Herder

www.herdereditorial.com

Diseño de la cubierta: Claudio Bado y Mónica Bazán

Traductor: Rafael Fernández de Maruri Duque

Maquetación electrónica: Manuel Rodríguez

© 1977, *Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt del Meno*

© 1996, *Empresa Editorial Herder, S.A., Barcelona*

© 2012, *de la presente edición, Herder Editorial, S.L., Barcelona*

ISBN DIGITAL: 978-84-254-3090-9

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del *Copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Herder

www.herdereditorial.com

Índice

Infancia en Breslau

Recuerdos de Marburgo

Años de estudio

Años de nadie

Años de docencia

Paul Natorp

Max Scheler

La impresión demoníaca

Aversión a las construcciones abstractas

El diálogo continúa

Oskar Schürer

Max Kommerell

Leipzig

Miedos

Ilusiones

Interludio frankfurtiano

Karl Reinhardt

Hans Lipps

Heidelberg

Karl Jaspers

Martin Heidegger

Gerhard Krüger

Karl Löwith

Infancia en Breslau

Un niño nacido a principios de este siglo, que vuelve a sus recuerdos más de setenta y cinco años después, un hijo de profesor, profesor a su vez más tarde, ¿qué podría contar? ¿Lo que fue? ¿Pero qué en particular? Sin duda, no sólo aquello que despide un pasajero resplandor entre los más tempranos recuerdos de su infancia: la roja redondez de un queso Edam, la rueda de viento girando frente a la ventana en la calle Afföller de Marburgo, el servicio de bomberos que arrastrado por pesados garañones pasa atronando el puente Schuh en Breslau; lo íntimo y fútil de las reminiscencias tempranas burlan toda posibilidad de su comunicación. Más les interesan a los hombres actuales los primeros recuerdos en que se han inscrito los progresos de la civilización técnica: la transición de la luz de gas a la eléctrica, los primeros automóviles —qué sacudidas, semejantes a un temblor de tierra—, o más tarde, durante la Primera Guerra Mundial, aquel paseo con mi tío en un vehículo del ejército, un breve trayecto incluso a cien kilómetros por hora, ¡sensacional! El primer cine, el primer teléfono en casa y su impresionante manivela giratoria —núm. 7756—. ¿Por qué será que uno sigue acordándose de esas cosas? Mi primera bicicleta —todavía podían verse a menudo adultos andando en bicicletas de tres ruedas—, el primer Zeppelin sobre Breslau, la noticia del hundimiento del Titanic, que, por lo que pude pescar en las sobremesas de mis padres, me tuvo bastante más preocupado que la guerra de los Balcanes, «cuando allá abajo, en las profundidades de Turquía, los pueblos se hacían pedazos entre sí». Finalmente, el estallido de la Primera Guerra Mundial, mi inflamado celo juvenil y la seriedad, para mí tan extraña, de mi padre. Una escena en la mesa me causó profunda impresión. Al explicarnos mi padre que las víctimas mortales del hundimiento del Titanic eran tantas como los habitantes de un pueblo grande, rechacé esa comparación despreciativamente diciendo: «Bah, sólo un par de pueblerinos.» Luego tuve que disculparme con la muchacha de servicio, que como es natural procedía del campo, una lección que nunca olvidé.

También los vientos de la tradición nacional-militar prusiana soplaron sobre mi niñez. En las vacaciones de verano, en Misdroy, hice todos los años las veces de soldado diligente y estratega en una «compañía playera», a la que los oficiales del estado mayor

planteaban sus problemas estratégicos. En nada estaba tan interesado por entonces, desde 1912, como en la «estrategia», a modo de una apropiación infantil del arte de la guerra napoleónico y de los estudios militares sobre las guerras de liberación, que por aquellas fechas llenaban las páginas de los periódicos. Supusieron que haría carrera militar; hasta que los sueños de la interioridad, la poesía y el teatro, me apartaron de todo aquello.

Igual de infantil fue mi participación en la exposición del centenario de 1913 en Breslau en conmemoración de las «guerras de liberación», para el niño de trece años un sentimiento de orgullo patriótico en el que se sintió confirmado en toda regla. Me causó especial satisfacción que una pieza de nuestro viejo jardín, una urna de arenisca de estilo clasicista, se expusiera en el terreno destinado a la exposición. Tampoco olvidaré cómo conocí las primeras pastas cocidas en aceite de coco en el vecino parque de atracciones, un pedazo de propaganda colonial alemana. Algo como el aceite de coco era para los ricos silesios de entonces, nadando en abundancia de huevo y mantequilla, algo nuevo y extraño: era una extravagancia.

Otra de las líneas universales que se iban entrelazando poco a poco para darnos forma era la escuela. Desde el maestro de viejo cuño, que aunque ya no nos pegara, seguía arrojando la tiza a los niños que se distraían y al que le encantaba dar «coscorrones», pasando por el maravilloso juego de aprender otros idiomas, hasta las figuras a menudo tan singulares de los profesores, con sus tics, maneras de hablar y, sobre todo, con sus puntos débiles.

La impresión que me causaron las honras fúnebres por el primer profesor caído en la guerra fue profunda, porque en ellas el director, aquel hombre tan temido, se vio embargado por la emoción. Acontecieron otros enigmas, motivo de algunas reflexiones, como por ejemplo el desacuerdo de dos profesores en torno a la cuestión de si la religión nace o no del temor. El arrojo del ilustrado pertinaz que defendía la primera tesis me impresionó bastante más que la beatería de su rival, cuyas santurronas clases de griego echaron de todos modos tantas cosas a perder. Luego, la guerra fue también acercándose a nuestra quinta. Los llamamientos a filas hicieron que los cursos superiores fueran reduciéndose. Del campo de batalla iba llegando la noticia de las muertes. Fueron años de hambre. Guerra, revolución, examen final, y comienzo de los estudios universitarios; todo aparecía aún rodeado por el sueño de la vida.

Al abandonar la escuela y empezar la universidad, a comienzos de la primavera de

1918, yo tenía 18 años. Cualquier cosa menos un muchacho que hubiera madurado tempranamente, no era más que un chico tímido, torpe y reservado. Nada señalaba hacia la «filosofía»; adoraba a Shakespeare y a los griegos, así como a los clásicos alemanes y, sobre todo, la lírica, pero siendo escolar no había leído ni a Schopenhauer ni a Nietzsche.

Durante los años de conflicto Breslau fue un lugar tranquilo, provincia en un sentido casi patriarcal, más prusiana que Prusia, y alejada de los frentes.

Mi padre era químico farmacéutico, un investigador notable, una personalidad consciente, orgullosa de su trabajo, capaz y activa, y un hombre que encarnaba de manera muy acusada una educación autoritaria de la peor especie, pero a la vez preñada de las mejores intenciones. Era un científico en cuerpo y alma, aunque sus intereses se extendieran a otros muchos ámbitos del saber. Recuerdo que una vez, durante la guerra, tuve que recoger de su instituto un armazón de alambre del que precisaba para una conferencia que dio en casa ante un pequeño círculo de personas; era el modelo atómico de Bohr de 1913. En otra ocasión tuve que hacerle una relación del trabajo escrito de un químico francés, creo recordar que sobre la teoría de los anillos bencénicos, pues él no conocía el idioma. Por contra, citaba a Horacio con mucha más fluidez que yo, hasta ese punto mi época era ya testigo de la decadencia de la vieja «escuela». Desaprobaba de todo corazón mi inclinación por la literatura y el teatro, y en general por las artes poco lucrativas. Yo mismo no tenía ni mucho menos claro lo que estudiaría. Lo único que no admitía duda era que serían «ciencias del espíritu».

Cuando, siendo aún un tímido muchacho de sólo dieciocho años, empieza uno a tratar de orientarse por su cuenta y riesgo en los estudios, al principio se encuentra por completo desorientado, dispersándose sin remedio. Probé a curiosearlo todo, germanística (Th. Siebs) y romanística (A. Hilka), historia (Holtzmann, Ziekursch) e historia del arte (Patzak), musicología (Max Schneider), sánscrito (O. Schrader), islamística (Praetorius). Por desgracia no hice filología clásica. La escuela apenas había motivado mis intereses en esa dirección. Sin embargo, Wilhelm Kroll, un narrador fascinante y muy chistoso, era un amigo de mis padres al que yo admiraba mucho, y que siempre manifestó interés por mí, defendiendo —como hiciera también años más tarde el físico Clemens Schaefer, al que podía considerarse medio filólogo— mis inclinaciones académicas frente a la opinión de mi padre.

De la psicología apenas si me ocupé. Sucedió así: lleno de celo y curiosidad, me había confeccionado un plan sistemático de estudios de acuerdo con la lista de lecciones.

«Sistemático» significaba: todo lo posible. Y también: lo más temprano posible. Así, a primera hora de una mañana de abril de 1918, a las siete, me encontré —no era más que un chico de ciudad insuficientemente alimentado que no hubiera dado la talla para ser soldado— en un curso de psicología. Me imaginaba que sería interesante. Pensaba vagamente en el profundo conocimiento del alma humana de Shakespeare o Dostoievsky. Entró entonces un profesor que llevaba un hábito negro —aparentemente de un sacerdote católico— presentándose ante un auditorio en el que filas enteras de bancos estaban ocupadas por alumnos vestidos de parecida guisa. Empezó a hablar con gran elocuencia en un lenguaje incomprensible para mí, era suabo. A mis oídos llegaba una y otra vez la palabra «kemir», pero tuvo que pasar un buen rato hasta que finalmente caí en la cuenta de que lo que quería decir era «químico» (Chemiker). Por fin, algunas horas después, nuestro profesor expuso algunas observaciones de W. Stern sobre psicología infantil. Lo que dijo me pareció muy curioso. Hice entonces de tripas corazón, y después de la hora fui a preguntarle si lo que nos había explicado no sería al revés. Se quedó perplejo, volvió a mirar los dibujos en la pizarra y me contestó: «¡Pues sí, tiene usted razón!» Me pareció excesivo que un muchacho de dieciocho años tuviera que corregir a su profesor, y no volví a aparecer. Nuestro hombre era el excelente investigador de la filosofía de la Edad Media Matthias Baumgartner, que de acuerdo con el concordato tenía que dar clases de «psicología», de la que apenas tenía conocimiento, a los seminaristas.

Mi emancipación de la casa familiar se produjo a cuenta de la lectura de la obra —*Europa y Asia*— de un escritor mediocre, Theodor Lessing, una crítica enfática y sarcástica de la cultura que me entusiasmó. Había, por tanto, otras cosas en el mundo aparte de capacidad, trabajo y disciplina prusianas. Más tarde, al tropezarme con análogas posiciones crítico-culturales en el círculo de Stefan George, profundizaría, en un nivel superior, en esta primera orientación personal. Como es natural, el desligamiento del mundo de valores de mi educación trajo consigo una modificación de mis creencias políticas, algo que ya fomentaba el afán de contradicción de aquellos años. Los representantes de los partidos democrático, conservador y socialdemócrata —hoy nombres olvidados, entonces acreditados— supusieron para mí el encuentro ante todo con la oratoria política y con las ideas democrático-republicanas, ajenas a mi educación familiar y escolar. Pese a ello, es posible preguntarse hasta dónde permanecería viva la huella temprana del influjo que en mí había impreso el entorno familiar. Es significativo

que un día —siendo todavía alumno del último curso de secundaria— cayeran en mis manos las *Consideraciones de un apolítico* de Thomas Mann, que me parecieron extraordinarias. Poco después, en sentido análogo, la segunda parte de *O lo uno o lo otro* de Kierkegaard despertó mis simpatías por el asesor Guillermo y, sin sospecharlo, por la continuidad histórica. Hoy diría: Hegel acabó triunfando sobre el danés.

El primer libro de filosofía que leí siendo estudiante fue la *Crítica de la razón pura* de Kant, publicado por Reclam (Kehrbach). Pertenecía a la biblioteca de mi padre. En su época, al hacer el examen de doctorado, los estudiantes de ciencia tenían también que superar una pequeña prueba obligatoria de filosofía, y como es natural —en Marburgo— mi padre se vio obligado a meterse a Kant en la cabeza. (Quien le ayudó a hacerlo fue el joven Albert Görland.) De esta suerte, la *Crítica* se convirtió en primera lectura durante mis primeras vacaciones académicas, a los dieciocho años. Si mi memoria no me engaña del todo, puede decirse que «empollé» el libro, pero sin que la eclosión de aquel huevo produjera en mí ni un solo concepto claro o distinto.

Tampoco tuve buenas relaciones con la biblioteca de la universidad. Un día, pese a mi timidez, cobré el valor suficiente para solicitar un libro que nos habían recomendado ese primer semestre, *Libertad y forma* de Cassirer. Al preguntar por él al día siguiente, el encargado de los préstamos, un hombre hosco y manco, me devolvió de malos modos y sin decir palabra la solicitud de préstamo, adornada además de un cero que para mí constituía todo un enigma. Fue suficiente para intimidarme definitivamente.

De todos modos me quedé con los filósofos. Bien es verdad que no permanecí mucho tiempo en las clases del patético predicador seglar Eugen Kühnemann, cuya voz afectada y fulminante retórica me introdujo en los misterios del «cuadrado lógico», y con el que me sucedió en cierto modo como a Sócrates enfrentado a la pompa de Protágoras: que sonaba demasiado bonito, y uno quedaba aturdido en vez de aprender. Otra cosa fueron la pulida dicción de Richard Hönigswald y las sinuosas cadenas argumentales de Julius Guttmann. Los tres eran neokantianos. Cursando el tercer semestre, fui admitido con carácter de excepción en el seminario que Hönigswald conducía con mano sabia. Aún me acuerdo del tema sometido a discusión y de la manera en que me «destaqué»: no terminaba de vislumbrar porqué la relación entre palabra y significado habría de diferenciarse de la establecida entre significado y signo. Esas primeras tentativas filosóficas estaban ya señalando el camino que habría de recorrer. Ese camino me condujo a Marburgo.

Recuerdos de Marburgo

Años de estudio

Cuando, en 1930, el romanista Leo Spitzer aceptó su nombramiento en Colonia, antes de trasladarse desde Marburgo a esta última ciudad, dio una fiesta de despedida en la que sostuvo una charla sobre la cuestión: «¿Qué es Marburgo?» Recuerdo muy bien cómo fue enumerando toda una serie de nombres e instituciones, para al final decir: «Nada de esto es Marburgo.» Algunos no reprimieron su indignación tras escuchar estas palabras. También recuerdo que Rudolf Bultmann fue el primer nombre del que aseveró «Esto es Marburgo.» De hecho, si retrocediendo con la mirada hasta la segunda década del siglo tuviera que decir qué era Marburgo entonces, no faltaría el nombre de Bultmann, como tampoco lo harían otros nombres, algunos más veteranos. Los jóvenes a los que nuestros intereses filosóficos llevaban entonces a aquella ciudad teníamos en mente la «Escuela de Marburgo». Pues aun siendo cierto que Hermann Cohen había abandonado la ciudad tras su jubilación y fallecido ya, en 1918, Paul Natorp proseguía aún con sus actividades docentes, acompañado de profesores más jóvenes, como Nicolai Hartmann y Heinz Heimsoeth. No por ello supusieron 1919 y los años que siguieron la continuación sosegada de las viejas tradiciones académicas. El hundimiento del imperio, el establecimiento de la nueva república, y la debilidad de esta última, configuraron el transfondo para una vehemente necesidad de orientación, que hizo presa en la juventud de aquellos años, y que hace incluso difícil la labor del recuerdo. Alemania estaba entonces tan poco preparada para la democracia como nuestro mundo para su propia perfección técnica.

Yo, por ejemplo, era silesiano. Es decir, procedía de uno de los estados federales militaristas del imperio alemán, y me oponía al altar y al trono como es costumbre entre la juventud. Pero mi particular hipoteca venía representada por la desviación de mis intereses y pareceres ya no sólo de la tradición nacional-liberal de mi familia, cuanto, sobre todo, de la convicción paterna, profundamente arraigada, de que las únicas ciencias honestas son las ciencias de la naturaleza. Mi padre intentó inculcarme sus ideas, pero

pronto pudo comprobar mi inclinación con respecto a los que él llamaba «profesores charlatanes». No andaba desencaminado.

En Marburgo, las más libres y atrevidas ideas se discutían dentro del círculo del historiador del arte Richard Hamann. Este último acometía por entonces la sistematización de su gran colección de fotografías de catedrales francesas, que había reunido en los años previos a la guerra. En el rótulo explicativo al pie de algunas de ellas, posteriormente parte del famoso archivo fotográfico marburguense, pueden aún apreciarse los trazos de mi desmañada caligrafía. Nadie igualaba a Hamann en el arte de sacar el máximo provecho de la capacidad de trabajo de sus colaboradores. Sus excursiones, en las que reclamaba de todos la misma dedicación de que él era capaz, eran temidas. En su círculo conocí a mi primer amigo en Marburgo, Oskar Schürer, entonces conocido como uno de los miembros de la generación de poetas expresionistas de la editorial Kurt Wolff. La casa de Hamann estaba muy frecuentada por visitas, de entre las que recuerdo la voluminosa figura de Theodor Däubler. Tampoco faltaban los intelectuales marxistas, en la medida en que podía decirse que los hubiera en el Marburgo pequeño-burgués de la época. A Hamann le causaba especial fruición todo lo que pudiera irritar y escandalizar a una conciencia burguesa satisfecha. El día que en el pabellón municipal fue representada la obra *Gas* de Georg Kaiser por una de aquellas compañías teatrales de verano que ofrecían trabajo a los actores durante el verano —por entonces aún no existían los contratos laborales de un año— Hamann estaba rebosante de alegría. Cuando sus exposiciones provocaban la exasperada hostilidad de sus conciudadanos, se deleitaba. Estaba en boca de todo el mundo. En una ocasión en que me dejé aconsejar en mis estudios por un filólogo, recuerdo que éste dijo con toda desenvoltura: «Haga esto y aquello, cualquier cosa en vez de estar todo el día con Hamann.» Hizo especial hincapié en que estudiara ciencia diplomática con Stengel; y lo hice, obteniendo además provecho en ello. Pero eso no impidió que siguiera frecuentando a Hamann. Era éste, en efecto, un espíritu muy poco burgués. De gran inteligencia, majestuoso en grado sumo, era un defensor convencido de la cultura objetiva en auge frente a la cultura personalista del ayer, pese a lo cual los estudios que mayor influjo ejercerían sobre nosotros serían sus estudios más personales, como su curso sobre Rembrandt. *El impresionismo en la vida y en el arte*, escrito en su juventud (1907) siguiendo los principios analíticos de Georg Simmel, había quedado ya atrás. Pero todavía *La evolución de la historia del arte occidental*, también conocida como la «lección kilométrica», en la que iba comentando a

velocidad de vértigo una foto tras otra, era en realidad el producto de un sociólogo nato que, más que animar a detenerse en obras singulares, enseñaba a apreciar relaciones de conjunto.

Pronto hizo su aparición un grupo nuevo, cuya vehemente crítica de la cultura desafiaba al espíritu del tiempo. El alma del nuevo círculo era un íntimo amigo de Stefan George, Friedrich Wolters. Wolters era historiador de la economía, y todos los miércoles por la tarde, de cuatro a cinco, fustigaba en bien trazados períodos retóricos la barbarie cultural del siglo xix. Más tarde, participé en sus seminarios, caracterizados más bien por una gravedad elegante que por la agudeza de sus planteamientos, teniendo ocasión de relacionarme con todos sus amigos, tanto los jóvenes como los veteranos, entre los que se contaban Walter Elze, que luego sería historiador militar, Carl Petersen, compañero de Wolters en posteriores empresas literarias, los hermanos von den Steinen, Walter Tritsch, Rudolf Fahrner, Ewald Volhard, Hans Anton y finalmente Max Kommerell, más tarde profesor en Marburgo durante contados y preciosos años. Un círculo de jóvenes, que formaban algo así como una iglesia: *extra ecclesiam nulla salus*. Por mi parte, permanecí al margen, tachado un tanto peyorativamente de «intelectual» y, como tuve después oportunidad de enterarme, prohibido a los jóvenes; lo que no fue obstáculo para que Hans Anton me recibiera o visitara en plena noche o para que años después me enviara a mi casa a Max Kommerell, fundando entre nosotros una productiva amistad.

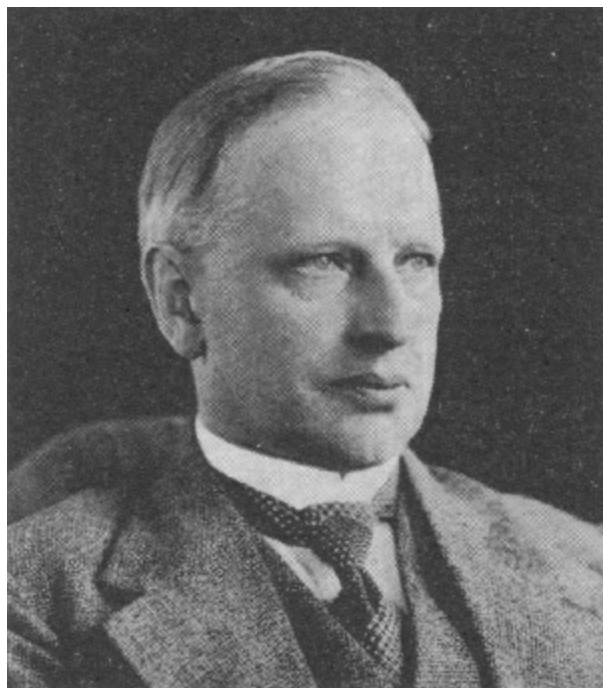
Además de vestir unas chaquetas de terciopelo preciosas, Wolters llevaba una cadena de reloj magnífica, que le daba el aspecto de un banquero medieval. Conmigo daba muestras de una gran amabilidad, y así, cuando en 1922 caí enfermo de poliomielitis, siendo por ello sometido a riguroso aislamiento, fue uno de los primeros en omitir esta circunstancia y pasar a visitarme. Al respecto, recuerdo una conversación entrambos, en la que yo, sin duda sospechoso en alguna manera para Wolters a causa de mi interés por la filosofía y de mi muy probablemente confusa manera de expresarme, apunté, reciente todavía la impresión de una clase de Natorp, alguna cosa sobre la categoría de la individuación. Wolters alzó admonitoriamente el índice: «Individualidad, de eso debe usted precaverse.» Entonces yo dije: «No, individuación.» A lo que contestó: «Ah, bueno, eso es distinto». Era lo mismo, y yo lo sabía perfectamente, pero estaba claro que Wolters ni siquiera lo sospechaba. Con todo, cuanto decía constituía un constante desafío para mí. Dentro, en efecto, de una sociedad en descomposición, las tablas de valores del círculo de George encarnaban una conciencia corporativa elevada a un plano espiritual superior

que podía llegar a resultar irritante, pero que uno no podía dejar de admirar precisamente por mor de su solidez y armonía de conjunto. A la vez, se me hizo cada vez más difícil escapar al influjo del poeta, máxime después de que Oskar Schürer —por medios distintos al estudio de la literatura— me introdujera más profundamente en el mundo de la poesía, y de que Ernst Robert Curtius abriera mis oídos a la peculiar melodía de esos versos. Con George me encontré una sola vez, junto a la puerta de los Carmelitas Descalzos, momento en el que bajé los ojos impresionado por la línea de eternidad de su perfil.

Pero, como es natural, en mí no había mucho que salvar. A fin de cuentas, yo era un «filósofo» joven, que pronto hizo su casa del seminario de filosofía. Por entonces, este último estaba aún junto al Plan, por lo que a primera hora de la mañana, recibiendo los tempranos saludos del sol y todavía medio rendido por el sueño, caminaba desde la carretera de Marbach, donde por entonces se encontraba la casa de mis padres, pasando por el alto de Dammelsberg —yo, el niño de la llanura que había pasado su infancia en Breslau— hasta el seminario de Natorp. Allí era recibido por los grandes ojos, siempre muy abiertos, de aquel hombre bajito y canoso que con voz suave y delgada guiaba una discusión que en el fondo no era ninguna. A mis diecinueve años, era bastante mayor la impresión que me causaba el «senior» del seminario, un hombre joven, bastante corpulento, y entrado ya en la treintena, que se dirigía paternalmente hacia el principiante que yo era entonces. Su dignidad se manifestaba en el hecho de que como responsable de la biblioteca del seminario penetraba en la única sala de éste, lo mismo que los profesores, por una puerta distinta a la que todos utilizábamos. Su aparición por este acceso privilegiado, situado muy cerca de la parte frontal de la mesa de herradura, iba acompañada de un ruidoso tintineo de llaves. Más tarde nos trasladamos al que hasta entonces había sido seminario de teología, ubicado en el antiguo edificio de la universidad, desde cuyas ventanas se podía ver el corral del castellano Gross. Allí fui introducido en la filosofía por Paul Natorp, Nicolai Hartmann y después por Martin Heidegger.

Por cierto que la inspiración artística de las exposiciones de Natorp me impresionó a veces profundamente. Recuerdo al respecto dos disertaciones, la primera sobre Dostoievsky, la segunda sobre Beethoven, que fueron muy singulares por el hecho de que se apagara repentinamente la luz en el aula número 10, donde se celebraban. Natorp siguió leyendo el texto, que había preparado por escrito, a la luz de una vela. Por

entonces no era nada extraño que algo así sucediera. La interrupción de la corriente era efecto de las conmutaciones para conectar la presa de Eder, entonces recién construida, con la red general de electricidad. Pero para el efecto y la idiosincrasia de Natorp, la iluminación por aquella llama mística —gracias a la extinción de la luz que todo lo dejaba en sombras— de su meditación solitaria, estaba preñada de simbolismo. Con él hice mi tesis doctoral. Tenía un don extraordinario para permanecer en silencio. Si uno no sabía qué decir, su presencia hacía aún más difícil que lo supiera, por lo que la mayoría de las veces callábamos. Sin embargo, los domingos invitaba a veces a su casa a un pequeño círculo, y nos leía obras literarias, casi siempre dramas de Rabindranath Tagore, cuya profundidad mística a veces me colmaba totalmente. Años más tarde, Tagore vino a visitar a Natorp. Todavía recuerdo el solemne acto universitario que tuvo entonces lugar, Natorp y Tagore sentados uno junto al otro en la fila de honor, al lado del rector y el excelente secretario universitario von Hülsen. ¡Qué contraste! Y a la vez ¡qué parecido! Dos rostros vueltos hacia su interior, los dos ancianos venerables, los dos de barba gris, destacándose de cuanto les rodeaba, ambos habitados sin duda por una profunda interioridad, irradiando convencimiento. Y sin embargo, cuán débil y enjuta aparecía la figura de Natorp, el gran erudito y agudo metodólogo, al lado de la grandeza de cumbre rocosa del semblante y la presencia de Tagore, una aparición señorial procedente de otro mundo.



Las manifestaciones de amistad y paciente adoración que demostré hacia el «senior» del seminario, más arriba mencionado y descrito, y doctorado, según creo, bien entrado ya en la treintena, me llevaron, evidentemente a petición suya, a sucederle en el cargo. *Canis a non canendo*: contaba entonces veinte años justos. En mi nueva situación no sólo disponía del codiciado manojito de llaves. Podía también, lo que era mucho más importante, acceder libremente a las novedades editoriales, que durante el período de tiempo que duró mi lenta administración de la biblioteca acostumbraban a reposar en mi escritorio o dentro del armario destinado a la administración. Como consecuencia, se sucedieron episodios bastante enojosos. En efecto, ya en 1924, de repente empezaron a desaparecer libros en grandes cantidades. Cuando, por último, se desvaneció del armario la edición recién adquirida de las obras de Santo Tomás de Aquino —símbolo de la arribada de Heidegger al protestante Marburgo—, se desató un enorme escándalo. Acompañado de la policía, practiqué una docena de registros en casas de estudiantes inocentes y por completo inofensivos, cuyo máximo delito, confesado con una sombra de rubor, consistía en haberse llevado uno o dos libros sin rellenar previamente la ficha de préstamo. Finalmente, uno de ellos sospechó y probó la culpabilidad de un estudiante poco conocido y algo megalomaniaco que procedía de la cuenca del Ruhr. Todavía me acuerdo de lo difícil del traslado a Marburgo de las más de doscientas obras que el susodicho había ido almacenando en su pueblo natal, en teoría para la preparación de una tesis doctoral sobre *La idea*. Pues aquellos eran los años del contencioso del Ruhr, debido a lo cual sólo la intervención en mi ayuda de un estudiante provisto de pasaporte austríaco, Fritz Schalk, el posterior romanista, posibilitó el retorno a nuestro seminario de todos los materiales sobre *La idea*, con inclusión de la edición de Santo Tomás, sin que aquello constituyera precisamente una página de gloria dentro de mi administración de aquél.

Pero hay que hablar de la presencia de Nicolai Hartmann, quien por entonces influía grandemente sobre todos nosotros. A decir verdad, yo no era muy afecto a los esquemas con que representaba en la pizarra la esfera subjetiva, la objetiva, la categorial, y sabe Dios qué otras esferas más. Un estilo semejante, tan pulido dialécticamente, me era ya conocido gracias a Richard Höningwald, quien, por cierto, había sembrado en mí un cierto disgusto por tales simplificaciones didácticas. Pero la fría gravedad y la penetración reflexiva del nuevo profesor me fascinaron pronto. Así que me sentí profundamente

honrado por su interés cuando Hartmann, tras mostrarme una amable disposición, empezó a acompañarme después de las clases al café Vetter o al Markees, sobre cuyas venerables mesas de mármol se atrevía a desarrollar esquemas aún más alambicados, en los que incluso la ontológica potencia de determinación de los valores, como continuación de las categorías provistas de una más fuerte determinación, encontraban representación gráfica —cosas que sólo confiaba a estas superficies por su posterior lavado rutinario— y, lo que era más importante, a aplaudir mis réplicas e iniciativas, por lo demás tan sagaces como cándidas. No era nada común que un profesor joven entablara una relación tan amistosa con un alumno, hasta el punto de que le llamara por su nombre de pila, o de que este último pudiera visitarle en su casa siempre que quisiera, donde fue recibido tanto por él como por su encantadora esposa como si fuera poco menos que un hijo. Nicolai Hartmann había estudiado en San Petersburgo y observado desde entonces el horario en que distribuyera su jornada en aquella ciudad. A las doce del mediodía se levantaba, y a partir de la medianoche estaba realmente despierto. Solitario y apasionadamente, con frecuencia hasta el despuntar del día, escribía entonces sus libros. Con afilada pluma, reelaboraba por completo cuanto escribía tres veces. Sólo la tercera de las versiones le parecía lo suficientemente madura como para abandonar el estudio velado por una nube de tabaco y salir, impresa, a la luz. Los tiempos eran aún difíciles, y el carbón escaso. En invierno, Hartmann permanecía sentado en la fría habitación envuelto en una bata acolchada, los pies protegidos por una botella de agua caliente, mientras procuraba mantener ágil la mano que escribía encerrando en ella de cuando en cuando la gruesa cabeza de su pipa. Era un hombre de largos alientos. Adoraba los adagios de Händel, y su propio estilo tenía algo de un *andante con variazioni* que iba cincelando primorosamente, como un orfebre endemoniado y paciente, frío e irredento. Se cuenta que Scheler, quien por otra parte había acogido la publicación de la *Metafísica del conocimiento* (1921) de Hartmann con gran entusiasmo, se dirigió a él de manera impertinente diciéndole que «la *unión* de su celo (el de Hartmann) y mi genio (el de Scheler) darían como resultado un verdadero filósofo». No puede decirse que aquello fuera justo para con Hartmann, pero sí que reflejara la férrea voluntad de trabajo que le caracterizaba. Nuestras discusiones vespertinas, en las que Hartmann reunía un círculo de estudiantes de ambos sexos, daban comienzo a las nueve, pero desplegaban todo su esplendor sólo a partir de medianoche. Posteriormente, cuando Heidegger llegó a Marburgo y fijó el comienzo de sus clases a las siete de la mañana, el conflicto se hizo

inevitable; después de las doce, los miembros del círculo de Hartmann ya no podíamos con nuestra alma.

Hartmann tenía un don maravilloso para relacionarse con los jóvenes como si de camaradas se tratara. En las horas intermedias entre la lección de la tarde y el seminario, íbamos a menudo a la presa situada junto al puente de Weidenhäuser a hacer saltar guijarros sobre la superficie del agua. Hartmann había ejercitado este arte en el Neva hasta alcanzar una maestría consumada. No fue eso lo único que me enseñó. Junto a nuestras orgías dialógicas semanales, uno de sus ritos era la celebración de una fiesta semestral en una gruta que se encontraba junto al lugar Weisser Stein de Cölbe. Marchábamos hasta allí, encendíamos una hoguera, y permanecíamos juntos toda la noche jugando y polemizando hasta la llegada de la aurora. Uno de nuestros juegos preferidos era la «tetera», un juego de adivinanzas muy conocido en el que la respuesta debía ser un sí o un no simples, y que para nosotros, ya bastante iniciados en la lógica, constituía a menudo un verdadero motivo de desesperación. Como aristotélicos, dimos finalmente con la solución de responder «POS», es decir, «en cierto modo» en lugar de sí o no. Durante la preparación y la puesta en práctica de estas fiestas lógicas prodigamos una gran cantidad de ingenio, pero lo cierto es que siempre hay algo de jugar al pos en toda expresión filosófica. *Distinguendum*, en efecto, aunque también hay algo más: es preciso aprehender el conjunto. «El dialéctico es un sinóptico.» Entre otras, una de las mayores pasiones de Hartmann era contemplar las estrellas. Había comprado un enorme telescopio en Zeiss que no podía transportar por sí solo a cielo abierto, por lo que cuando se me ocurría visitarle una tarde despejada, siempre estaba temiendo —y mis temores se veían generalmente confirmados— que me dijera: Ay, Hans-Georg, ¿por qué no salimos un ratito a mirar las estrellas? Si tenía la fortuna de divisar una estrella doble o cualquier otro tipo de fenómeno astronómico, era completamente feliz. Mi entusiasmo no era tan grande.

Me trataba como si yo tuviera su edad. Habiendo presentado, con apenas veintidós años, mi tesis doctoral, me refirió con toda desenvoltura que Natorp había emitido un muy favorable dictamen, que a continuación él se había manifestado de todo punto en contra, y que sobre esa base habían llegado a ponerse de acuerdo en torno a una calificación final de *summa cum laude*. Hoy me atrevo a afirmar que ninguno de los dos se hallaba en lo cierto. En mi época de Heidelberg, al comprobar que el hecho de que devolviera una y otra vez a mis alumnos sus proyectos de tesis para que los rehicieran,

generaba en ellos cierto malestar, me pregunté si no estaría exigiéndoles demasiado. Le pedí entonces a mi mujer que leyera mi tesis, de la que a Dios gracias sólo existía una copia mecanográfica. El resultado fue: «En efecto, tampoco la habrías aceptado.»



Martin Heidegger

La verdad es que, haciendo abstracción de una cierta práctica de ingeniosos juegos argumentativos y de una lectura un tanto detenida de los textos platónicos, todavía no había aprendido nada. De ahí que mi encuentro con Martin Heidegger supusiera para mí una verdadera sacudida de mi autoconfianza más que prematura. De Heidegger corrían rumores en los círculos estudiantiles desde hacía ya bastante tiempo. Los marburgueses que se habían desplazado a Friburgo hablaban de la extraña manera de expresarse y del poder sugestivo del joven asistente de Husserl. Cuando Heidegger envió a Natorp el manuscrito que se convirtió en la base de su nombramiento como profesor en Marburgo, y tuve ocasión de leerlo, me quedé inmediatamente fascinado. No sé qué alcancé verdaderamente a entender, pero la manera en que allí se construía la elaboración de la situación hermenéutica de una interpretación de Aristóteles, cómo se ponía en conexión con figuras como Lutero, Gabriel Biel, san Agustín y el Antiguo Testamento, para así evidenciar el carácter auroral, lo específicamente propio del pensamiento griego, era algo asombroso. Pese a mi doctorado, yo no era en último término más que un muchacho de

veintidós años que, más que saber realmente a lo que se enfrentaba, adivinaba oscuramente el significado de las cosas o reaccionaba a cosas oscuras con sus intuiciones.

Hacia ya tiempo, sin embargo, que la fenomenología de Husserl era conocida en Marburgo, y no solamente debido a la célebre recensión de Natorp en torno al texto de las *Ideas* en «Logos» en 1917, o a la predilección de Nicolai Hartmann por la descripción fenomenológica entendida como propedéutica filosófica. Por entonces, había también verdaderos apóstoles de la fenomenología, que esperaban de ella la salvación del mundo. Me acuerdo todavía de la primera vez que escuché el término, en el año 1919. Fue en el laboratorio de historia del arte de Hamann, donde nos habíamos reunido —una suerte de club revolucionario de amantes de la discusión— con el objeto de celebrar un debate. Condujo aquella memorable conversación Helmut von den Steinen, en la que fueron presentadas tantas propuestas para la reforma del mundo como participantes se reunieron en ella, y en la que, si no recuerdo mal, contábamos incluso con un marxista, por supuesto perteneciente al entorno de Hamann. El uno esperaba la renovación de Alemania de la poesía de Stefan George, el otro de Rabindranath Tagore, un tercero evocaba la hercúlea figura de Max Weber, y un cuarto recomendaba el derecho cooperativo de Otto von Gierke en tanto fundamento de una nueva conciencia estatal. Por fin, alguien declaró, resueltamente convencido de ello, que lo único capaz de restablecernos era la fenomenología. Tomé respetuosa nota del término, aun sin tener ni remota idea de su significado, pero cuando traté de informarme entre los más veteranos entre nosotros, ninguno supo explicármelo. Con permiso de Natorp, uno de sus doctorandos organizó unos ejercicios informales sobre las *Ideas* de Husserl (algo no sólo posible, sino frecuente, con previedad a la reforma de la universidad), pero ni ello ni mis propias lecturas de los escritos husserlianos me sacaron de dudas al respecto.

La primera idea clara que tuve de la fenomenología me la proporcionó mi encuentro con Max Scheler. Este último pronunció en 1920 dos conferencias en Marburgo, la primera en torno a «La esencia del arrepentimiento», y la segunda en torno a «La esencia de la filosofía». Ambas constituyen en la actualidad sendos capítulos del volumen «De lo eterno en el hombre». En comparación con el texto impetuoso aunque no precisamente bien escrito de ambos, las conferencias fueron algo muy diferente. Había algo demoníaco, por no decir satánico, en su pasión filosófica. A Scheler me lo presentó Ernst Robert Curtius, con quien yo mantenía una relación personal tan provechosa como

honorable para mí. Por entonces yo contaba veinte años. Las preguntas de Scheler me parecieron en grado sumo sorprendentes. Lejos de interesarse por Natorp o por Nicolai Hartmann, me preguntó en primer lugar por Rudolf Otto, más conocido como «Santo Otto», cuya figura llena de británica gravedad impartía con frialdad inaccesible clases de ética teológica. Asistí a sus lecciones una vez, de hecho una sola. Pasados poco más de diez minutos, con la absoluta gelidez de un gentleman inglés exclamó: «Ahora llegamos, épsilon, al amor.» El interés de Scheler por Otto, sin duda un hombre prestigioso y de renombre, se debía a que lo encontraba «fenomenológico». Después, inquirió por Erich Jaensch. De nuevo me asombré. ¿Qué interés filosófico podía esconderse en la psicología experimental? Por cierto que uno de nuestros compañeros de estudios preparaba una tesis doctoral con Jaensch sobre la capacidad de aprendizaje de las gallinas, por lo que siempre que nos topábamos con él le preguntábamos qué hacían sus cluecas. A lo que respondía que en ocasiones demostraban buena voluntad. Pero, como es natural, de los trabajos de Jaensch, que en términos filosóficos me parecía un hombre por completo desprovisto de interés, yo no sabía decirle nada. Así que el encuentro personal del estudiante aún inmaduro con el, ya entonces, célebre invitado dejó en el primero una cierta decepción. Después, al asistir a sus conferencias, sin embargo percibí algo de la seriedad que la «fenomenología» podía tener.

Entre los privilegios que por entonces me correspondían como estudiante se encontraban los ocasionales paseos vespertinos en compañía de Ernst Robert Curtius. El provincianismo de Marburgo le hacía sufrir indeciblemente. Cuando quería darse una satisfacción, compraba un billete de tren y se iba a Giessen a comer bien en el restaurante de la estación central. Afirmaba que en Marburgo esto era imposible. En cuanto iba a verle, se levantaba de su *liseuse* y empezaba de inmediato a hablarme de su «lectura de la siesta». Se trataba siempre de Homero, Virgilio, o cualquier otro clásico; leía esos textos sin ninguna dificultad y sin diccionario, pero también por completo ajeno a toda afectación de humanista. En una ocasión me dijo: «Fíjese si eran escépticos los griegos. Cuando preguntan a Telémaco quiénes son sus padres, éste responde: "El nombre de mi madre es Penélope. Quién sea mi padre es algo que nadie puede saber con seguridad. Se dice que es Odiseo".» Otro de sus descubrimientos fue: «Tenga, échele un vistazo a esto, he aquí un nombre que oirá usted más veces.» Era uno de los primeros volúmenes de la gran novela de Marcel Proust. Curtius era, por así decirlo, quien entonces la introducía en Alemania.

Pero lo que quería contar se refiere a Natorp: subo por las escaleras al piso de Curtius, en el número 15 de la calle Rotenberg, que ocupaba allí en calidad de subarrendador del profesor de filología inglesa Max Deutschbein (yo mismo viví más tarde durante un tiempo allí). Para mi sorpresa, me encuentro en la puerta a Paul Natorp, con todo el aspecto de un duende, envuelto en su larga capa de *loden*, y con su barba de enano. Mi asombro es hasta cierto punto natural, ¡pero imagínense la sorpresa de Curtius al encontrarse con el joven estudiante al que aguardaba acompañado del consejero privado Natorp! Nunca olvidaré la transformación que se produjo en Curtius, ni la exquisita buena educación de que dio muestra, y de la que los más jóvenes son como tales deudores respecto a un hombre anciano y honorable. Apenas si me rozó su mirada, a la vez divertida e interrogadora. Luego, la burla, el sarcasmo, la superioridad con que acostumbraba a conducirse, desaparecieron como por ensalmo, sustituidas por una devoción verdaderamente conmovedora que, venida de aquel burlón, produjo en mí profunda impresión.

Marburgo no era una ciudad de grandes salones. Sin embargo, había una casa en la que todos los recién llegados al mundo académico eran «introducidos» a través de invitaciones ceremoniosas, y en la que no era raro verme participar de aquellas cenas introductorias que, en conformidad con los tiempos que corrían, eran modestas y discurrían en habitaciones mal caldeadas en invierno. Allí vivía mi amigo Oskar Schürer. Era la casa de la esposa del consejero privado Hitzig, en la calle Rotenberg 1a, de la que corría el rumor de que estaba emparentada con 91 catedráticos numerarios alemanes; en realidad, era biznieta de Leopold von Ranke.

De hecho, era más el punto de encuentro de los que ya eran reconocidos, o de los recién elevados a dicho círculo. Nosotros éramos jóvenes que todavía trataban, poco a poco, de encontrar su camino, aunque a nuestra manera encontráramos también ocasión de reunirnos. Todavía hoy sigo viendo frente a mí la estirada mesa del seminario en la casa junto al Plan, o la atención expectante con que seguí la intervención de un joven estudiante que, con voz delicada, suave y como de niña, apuntó un par de inteligentes impresiones sobre Nietzsche en un seminario de Nicolai Hartmann. Era Jacob Klein, de quien más tarde me hice amigo, luego internacionalmente conocido como investigador en el ámbito de la filosofía griega y la matemática. También sigo recordando —sería probablemente un semestre más tarde— cómo Gerhard Krüger, con quien luego me unirían largos años de amistad y trabajo en común, concitó la atención de todos durante

un ejercicio de Natorp en el seminario nuevo, en la vieja universidad. Y recuerdo, por último, como si hubiera sido ayer, el día en que Oskar Schürer, el historiador del arte, y yo trabamos nuestra amistad: asistimos por la tarde a la declamación de un recitador académico, donde por casualidad nos sentamos el uno al lado del otro. Estábamos cada uno en su sitio, dolorosamente avasallados por el insufrible pathos del ponente, cuando finalmente nuestras miradas se encontraron y, estallando en un terremoto de carcajadas, nos dirigimos a la puerta y comenzamos a ser amigos. Oskar Schürer era siete años mayor que yo, y se convirtió en la personalidad que más influjo ejerció sobre mí en mis primeros años de Marburgo. Podría contar muchas cosas de él. Tenía un talento único en su género para acercarse a la gente; de hecho, mi amistad con los profesores descritos a lo largo de estas páginas se debió en buena parte a la atención que se me prestaba como joven amigo de Schürer. Pero por lo general no tenía apenas contacto con los filósofos. En tanto hombre visual, cuyas palabras despertaban a la contemplación, era el correctivo adecuado para la demasiado temprana tendencia a la abstracción que me caracterizaba. Se educó para la ciencia, haciéndose historiador del arte. Más tarde se dio a conocer gracias a su libro sobre Praga. Murió prematuramente, siendo profesor en Darmstadt, en el año 1949. Como había hecho por Kommerell en 1944, pronuncié en su honor, en honor del amigo más antiguo, de mi primer amigo, un discurso de conmemoración. Puede leerse al final del presente capítulo.

La casa del editor del periódico del alto Hesse, el doctor Cal Hitzeroth, un apasionado coleccionista de arte, era el punto de reunión frecuente de un círculo de hombres. Yo era con mucho el benjamín del grupo, al que también pertenecían Ernst Robert Curtius, Oskar Schürer, Siegfried Kaehler y Albert Hensel. Todavía tengo ante mí a Hitzeroth enseñándonos reproducciones gráficas de Hans von Marée, y a Curtius exclamando con gran entusiasmo por mi parte: «¡Qué no dirá usted cuando vea los grandes cuadros de Marée en la nueva pinacoteca nacional de Munich!» Al preguntársenos, un poco tontamente, por el nombre del que cada uno de nosotros consideraba el mejor pintor de la Historia, todos respondimos: Rembrandt, con la única excepción de Kaehlers, que se decantó por Miguel Ángel, probablemente por razón de la fuerza vital de sus figuras, sin duda un consuelo para un hombre tan delicado y enfermizo como él. Por lo demás, que coincidiéramos en Rembrandt evidencia la manera en que todavía nos unía la época de la interioridad (y lo que significaba la cercanía de Kassel).

No sé decir ya cómo conocí a Friedrich Klingner. Vivía en la parte alta, junto a

Renthof, en una casita encantada, rodeada de flores salvajes, retirado, ascético, siempre vestido con una casaca que llevaba tanto para evitarse gastos como, a la vez, como una muda acusación. Leíamos juntos a Píndaro, un autor nada casual para una generación que había tenido acceso a la lectura de las obras tardías de Hölderlin gracias a la edición de Hellingrath. Por razones que desconozco —aunque quizá debido a mi facilidad para la expresión conceptual—, Klingner pensaba que nuestras lecturas en común serían para él de algún provecho, por lo que tenía la curiosa costumbre, con la que me malcriaba en demasía, de preparar minuciosamente el texto (junto con todos los comentarios antiguos), leérmelo, traducirlo, y aguardar con la máxima expectación lo que yo tuviera que decir. Durante nuestra posterior lectura en común de las *Confesiones* de san Agustín se condujo análogamente. Sin duda, yo iba absorbiendo poco a poco las figuras poéticas de la prosa antigua, así como su sonoridad, pero todo ello no era para mí más que una manera de dejarme convidar. Constituye en cierto modo una constelación simbólica de la entera época de mis primeros «estudios», cuando aún no tenía la menor idea de lo que trabajar significaba verdaderamente y nadie reclamaba de mí que lo hiciera.

Todo cambió al producirse el encuentro con Heidegger: un acontecimiento fundamental no sólo para mí, sino para el Marburgo de aquella época, una síntesis tal de energía espiritual, de a la vez simplicidad tan poderosa en la expresión y tan radical simpleza en sus preguntas, que todos los juegos de ingenio con categorías y modalidades a que, con mayor o menor destreza, alguien como yo estaba acostumbrado, se desvanecieron sin dejar rastro.

Años de nadie

En 1923, después de casarme y doctorarme, ambas cosas sin duda prematuramente, pero restablecido ya de mi poliomielitis, fui a Friburgo a estudiar con Heidegger, donde durante mi estancia de un semestre, también tuve, como es lógico, oportunidad de asistir a las clases y seminarios de Husserl. Considerándome como enviado de la escuela de Marburgo y discípulo de su admirado protector Paul Natorp, Husserl me recibió con todos los honores. Toparme con un erudito absolutamente al estilo imperial guillermino, de barba y gafas, cuello alzado y cadena de reloj de oro, no supuso para mí ninguna sorpresa. Era la moda de la época. Mi padre se vestía de manera parecida. Las ponencias

de Husserl eran fluidas y no estaban desprovistas de elegancia, pero carecían de todo efecto retórico. Sus discursos hacían el efecto de refinamientos de análisis ya conocidos. Poseían, sin embargo, una especial intensidad cuando, en lugar de desarrollar un programa, se perdían en una descripción, como, por acaso, la que nos ofreció para procurarnos un ejemplo de ilusión perceptiva: Husserl nos refirió su visita al gabinete de figuras de cera de la Friedrichstrasse en Berlín, donde para su estupefacción fue saludado a la entrada por una joven señorita que luego resultó ser sólo una muñeca; la pronunciación suave, oriental, de la palabra «*Puppe*» (muñeca) ha quedado en mi recuerdo desde entonces. O como la manzana madura, que al ser mordida se descubre una pastilla de jabón. Fjodor Stepun, que en una ocasión me acompañó a una de sus lecciones, definió después a Husserl como «un relojero enloquecido»: De hecho, mientras peroraba, Husserl se quedaba a menudo observando sus manos, cuya movilidad era tan grande que los dedos de la mano derecha ejecutaban lentos movimientos giratorios sobre la palma ahuecada de la mano izquierda, un gesto de concentración que a la vez hacía «patente» algo del ideal de precisión artesanal del arte descriptivo husserliano. En el seminario aparecía siempre acompañado de su séquito: Heidegger, Oscar Becker y otros. Al empezar, formulaba una pregunta, a la que recibía una respuesta que desencadenaba una dilatada exposición. Es decir, una pregunta, una respuesta, y un monólogo de hora y media. Con todo, sus exposiciones proporcionaban alguna que otra vez extraordinarias perspectivas de grandes áreas especulativas colindantes con Hegel. En sus escritos apenas puede encontrarse nada que remede la amplitud de miras de aquellas discusiones.

Eran siempre monólogos, aunque él no parecía notarlo en lo más mínimo. En cierta ocasión en que después de la primera respuesta —me enorgullece decir que, si mal no recuerdo, fui yo quien la propuso— ya no había abandonado un solo momento la palabra, dijo a Heidegger al salir: «hoy realmente la discusión ha sido de lo más estimulante».

Las clases y ejercicios de Heidegger estaban habitados por una tensión completamente diferente. De Heidegger, sin embargo, se hablará suficientemente a lo largo de estas páginas. Nuestro encuentro en Friburgo no se quedó en un simple episodio.

Fui a ver a Richard Kroner por recomendación de Nicolai Hartmann, al que la obra de Kroner, «De Kant a Hegel», merecía un gran aprecio. La vecindad de Heidegger ponía a Kroner en una difícil situación como profesor. Confieso, en efecto, que la

densidad y la energía de la enseñanza de Heidegger conseguían que todo lo que había conocido hasta entonces —con excepción, quizá, de Scheler— se me apareciera como débil e insípido. Sin embargo, recuerdo con agrado las reuniones de los miércoles en casa de Richard Kroner, y las discusiones, de las que me hacían partícipe, entre el anfitrión y Stepun. La buena armonía reinante entre aquellos dos viejos amigos era capaz de superar la hipersensible timidez característica de Kroner.

Fue Heidegger quien me envió a Ebbinghaus. Por entonces, eran buenos amigos, y Heidegger estaba convencido de que la obra de Kroner sobre Kant y Hegel desaparecería de escena tan pronto como Ebbinghaus se diera a conocer. Como es sabido, este trabajo mayor que Ebbinghaus preparaba nunca fue publicado. Durante la revisión concienzuda de la sección destinada a la exposición de la evolución de Kant a Hegel, Ebbinghaus volvió a Kant de manera sincera y definitiva. *Habent sua fata libelli*. Quien conozca a Julius Ebbinghaus, sabrá que en esta conversión apasionada había algo de un regreso al viejo espíritu prusiano que con ánimo combativo defendió a lo largo de toda su vida.



Für H.-G. Gadamer
zum fünfzigsten Geburtstag.

Im August 1923 beim Zusagen
des mit Jubiläum der Gemeinde
„gefeierten“ Baumfällers
für den Hüttenfard.

feh. am 7. Febr. 1975

Martin Heidegger

A mi regreso a Marburgo —que el «contencioso del Ruhr» y la ocupación de Oldenburg por los franceses transformó en un viaje de varios días—, visité Heidelberg por primera vez, donde transmití a Jaspers saludos de Heidegger, y a Rickert saludos de Kroner. Tan diferentes eran los que los recibían como los que los enviaban. Muy amable y con una cierta curiosidad universal, Jaspers me preguntó especialmente por Husserl, aun cuando

percibiera la orientación escolar de la fenomenología con desagrado, lo que anunciaba su crítica a todo «armazón». Permanecía en él algo del psiquiatra que se sienta envuelto en sombras de espaldas a la ventana, observándolo a uno críticamente. Rickert, por el contrario, no se ocupaba sino de sí mismo, y hecho un manojo de nervios estaba constantemente mesándose su barba cerrada u ojeando las resplandecientes punteras de sus zapatos. Se interesó especialmente por Heidegger, manifestando su extrañeza ante el hecho de que éste, su discípulo, fuese tan poco solidario con él.

De todos modos, tras esta visita a Heidelberg tuve el presentimiento de que volvería a ver más veces la calle Plöck 44 (domicilio de Jaspers).

El encuentro con Heidegger, con el que había estudiado un semestre antes en Friburgo y a quien ahora seguí a Marburgo, me procuró una primera comprobación de que los ejercicios mentales abstractos a que me había dedicado apasionada y caprichosamente, pero sólo a medias satisfecho, bajo la dirección de Nicolai Hartmann, no eran lo que yo buscaba en filosofía. El mismo Hartmann tenía perfecta conciencia de que, siguiendo su pensamiento, yo actuaba como un imitador, y de que en mi fuero interno sentí una resistencia contra la orientación hacia lo histórico. Ahora, al encontrar mi resistencia confirmada por Heidegger, máxime a la vista de la profundización interpretativa en la irrepetibilidad histórica de las proposiciones filosóficas, el antiguo entendimiento profesor-alumno entre Hartmann y yo se vino abajo, tras lo cual me dispuse a seguir las sendas de Heidegger. Empezar por segunda vez no es menos difícil, por lo que antes hube de superar una nueva decepción de principiante, dado que lo conocido no me satisfacía ya, y yo aún no estaba a la altura de lo que ahora se me exigía. Durante esos años dudé profundamente de mi capacidad científica, aunque fuera también en ese período cuando empecé, por fin, a trabajar seriamente: me convertí en filólogo de lenguas clásicas bajo la amistosa dirección de Paul Friedländer.

¡Qué no tuvo que pasar, sin embargo, hasta que me volví lo suficientemente juicioso! Heidegger nos cautivó a todos. Él nos enseñó lo que puede ser una clase, y espero que ninguno de nosotros lo haya olvidado. Recuerdo al respecto una historia bien significativa, que se produjo cuando, siendo yo ya profesor numerario en Leipzig, volví a visitar por primera vez a Hartmann en Berlín, donde a la sazón era profesor tras la renuncia de Heidegger a su nombramiento como catedrático en dicha ciudad. Me trató con suma afabilidad, y lo primero que me preguntó fue: «Y bien, ¿qué es de la filosofía en Leipzig? ¿O no hay mucho que contar?», tras lo cual prosiguió con la mejor voluntad:

«Hans-Georg, dígame, ¿en qué consisten realmente las cuatro clases que usted dicta allí?» Asombrado, le pregunté a mi vez qué quería decir. Yo no daba cuatro lecciones, sino que en cada ocasión trataba temas distintos. A lo que respondió: «Pero Hans-Georg, eso es explotación.»

Pero volvamos a Heidegger. Aquel muchacho que había crecido montado en sus esquís, allá en la Selva Negra, participaba también a veces en nuestros partidos de voleibol, juego en el que habíamos alcanzado un alto nivel competitivo, o jugaba con nosotros a las bochas en la parte alta de Marburgo, junto al Dammelsberg, demostrando un entusiasmo infantil.

También nos enseñó qué significa celo. Empezaba el día muy pronto y en verano dictaba sus lecciones a las siete en punto de la mañana.

A aquella primera clase asistíamos sin haber desayunado aún, por lo que pronto adoptamos la costumbre de reunirnos en el cuarto de uno de nosotros a hacer un picnic. Era en la casa de Walter Bröcker, situada en el Hofstadt. Bröcker se había hecho con un cubo entero de extracto de carne Liebig, y los demás traíamos cualquier otra cosa, prolongándose el almuerzo hasta el mediodía. Así discurrían los célebres desayunos aristotélicos, ocasión para discutir durante horas lo que habíamos escuchado. Con nosotros, los viejos marburgueses, es decir, Klein, Krüger y yo, se reunían Löwith, su amigo Marseille, y Bröcker, que habían venido con Heidegger desde Friburgo, y todos juntos constituíamos ese íntimo círculo de los elegidos que hacían alarde de ello, conduciéndose con una cierta altanería con respecto a aquellos que habían afluido masivamente a Marburgo más tarde para estudiar con Heidegger.

Aun sabiendo ver que el mérito no era ni mucho menos nuestro, ¿por qué razón negarse a reconocer el privilegio que supone tener un profesor genial? Había razones para temernos. Un día sostuvimos una discusión memorable con Paul Tillich, que por entonces era profesor no titular en la facultad de teología, y encarnaba poco más o menos lo opuesto de lo que Heidegger significaba para nosotros. Tillich era un espíritu extremadamente inteligente y flexible que explicaba las cosas en la modalidad de la reflexión, ordenando después sus estudios de los grandes pensadores en el sistema de cajones de sus conceptos reflexivos, como él mismo acostumbraba a expresarlo de la manera más inocente. Habíamos avanzado para entonces sólo hasta el punto que su método de trabajo nos parecía no merecer este nombre, y ensayábamos nuestros primeros pasos en el personificado por Heidegger, el cual consistía en que la

interpretación se esforzase al máximo por persuadir de la verdad del texto interpretado, aunque ello implicara correr el peligro de perderse por completo en este último. Como consecuencia, en las clases de Heidegger —lo que tratándose de Aristóteles y Platón era en mi caso aún más agudo— nuestra conciencia crítica se desvanecía.

Especialmente fructífero fue el impulso renovador que Heidegger supuso para la facultad de teología de Marburgo, aunque lo cierto es que en ella la situación ya era lo suficientemente tensa antes de su llegada. Marburgo había sido uno de los baluartes de la teología de orientación histórica, y la invocación *Karl Barth ante portas* bastaba para desatar poco menos que el pánico. La arribada de Heidegger coincidió con la circunstancia de que Rudolf Bultmann, cuyos orígenes se remontaban a la tradición teológica liberal marburguense, acababa de tomar contacto con las consignas de la teología dialéctica. El agudo sarcasmo de este último y, sobre todo, la seriedad insobornable con que exigía claridad, y su lejanía con respecto a todo pathos teológico, le habían llevado a realizar una radical autocrítica de la teología, en la que ahora se sintió animado y fortalecido por la figura de Heidegger. Surgió de ello una amistad auténtica, como pocas veces se da entre hombres que ya han alcanzado la treintena y los cuarenta años de edad, y que se sostenía en la comunidad de sus esfuerzos e intereses espirituales. Pero aún fue más sólido el sentimiento de orgullo por pertenecer a un grupo que entonces se desarrolló entre el estudiantado. Y así, acudíamos primero a las clases de Rudolf Otto, para una hora después aprovisionarnos, atendiendo a las impresionantes lecciones de exégesis de Bultmann, de las armas con que combatir su fortificada dogmática.

El ambiente espiritual revolucionario que se había apoderado de la teología y la filosofía en Marburgo se hizo aún más evidente durante la organización de las conferencias impartidas por profesores de otras universidades. Se las conocía como fiestas de la matanza teológicas, y se hicieron inolvidables para nosotros, pues eran ocasión para que todos afluyéramos en masa al aula 6, o incluso al *auditorium maximum*, no sólo para escuchar al célebre invitado, cuanto sobre todo para asistir al espectáculo de verle morder el polvo en la polémica que a continuación se suscitaba. La primera de estas fiestas no fue aún una verdadera matanza, pero sí el prelude de todas ellas. Tuvo lugar con motivo de la visita de Eduard Turneysen, amigo de Karl Barth, procedente de Basilea, quien dio a conocer por primera vez en Marburgo la teología dialéctica. En la discusión posterior a la ponencia intervino la facultad de teología al

completo. Los más ancianos con condescendencia, o tratando de minimizar el asunto, como Niebergall, Martin Rade y Karl Bornhäuser (a la derecha y a la izquierda en fiel alianza), luego Bultmann con sus afiladas preguntas, y por último Heidegger, quien contribuyó impulsivamente a la discusión evocando las radicales dudas de sí mismo de Franz Overbeck, y llamando a la teología —ase trataba del rechazo o de la confirmación de ésta?— a la tarea de encontrar la palabra que la capacitara para llamar a la fe y para permanecer en ella. Por entonces, una densa atmósfera nos rodeaba en Marburgo, y cada ponencia, cada discusión, se propagaba como un incendio. Heidegger y Bultmann hacían continuas referencias en sus clases a este tipo de acontecimientos. Por lo que a mí respecta, no puedo decir que haya sido un participante competente en estos encuentros. Pasó bastante tiempo hasta que profundicé en mis estudios teológicos estudiando con Bultmann.

Sin embargo, Bultmann no era solamente un fino teólogo, sino también un humanista apasionado, lo que contribuyó bien pronto a unirnos de otra manera. Me refiero a las famosas *Graeca* bultmannianas, de las que fui miembro durante 15 años. Tenían lugar, si la memoria no me engaña, todos los jueves en el domicilio de Bultmann. En ellas coincidíamos Heinrich Schlier, Gerhard Krüger y yo, y más tarde Günther Bornkamm y Erich Dinkler, un pequeño grupo al que Bultmann iniciaba en la lectura de los clásicos de la literatura griega. El nuestro no era un trabajo de eruditos. Uno de nosotros era condenado a leer en voz alta la traducción alemana, y los demás seguíamos el texto griego. Así fuimos leyendo miles de páginas. De tanto en cuando se suscitaba una discusión que nos abría a nuevas perspectivas, pero Bultmann nos llamaba otra vez al orden y proseguíamos con la lectura. Nos recorrimos todo el mundo antiguo una tarde a la semana durante quince años, ya se tratara de la tragedia griega, de la comedia, de un padre de la iglesia o de Homero. La severidad y la perseverancia de Bultmann mantuvieron inalterable la costumbre semana a semana. Empezábamos a las ocho y cuarto, y leíamos hasta las once en punto. Bultmann era estricto. Sólo entonces daba comienzo la discusión. Hasta ese momento estaba permitido fumar, aunque a Bultmann no le gustaban los cigarrillos, sino la pipa o los cigarros puros brasileños, y sólo como muestra de una especial benevolencia guardaba para Schlier los que llamaba cigarros para débiles, provistos de una capa de tabaco rubio. En cualquier caso, a las once siempre había algo de beber, la mayoría de las veces vino. Uno no olvidaba nunca, sin embargo, que se encontraba en una casa ahorradora: cuando la botella había completado el círculo,

Bultmann la dejó tumbada para, minutos después, trasegarse las pocas gotas que se habían almacenado en la embocadura. Con ello daba comienzo la parte festiva de la reunión, dividida en dos secciones, el cotilleo académico, siempre malicioso, y los chistes, todo lo fuertes que se quisieran, punto en el que el talento narrativo de Günther Bornkamm cosechaba sus mejores triunfos. Bultmann anotaba los chistes que consideraba dignos de ello, para años más tarde recurrir —también aquí un prototipo del auténtico erudito— al caudal así aprovisionado sonriendo de satisfacción. El día que terminó el primer volumen de chistes coleccionados, nuestra tarea consistió en proponer un nuevo chiste que sirviera de lema para el segundo volumen. Así fue. Después de quince años de íntima asociación, en el año 1938 o 1939, abandoné Marburgo. Probablemente nada echara tanto en falta como este círculo de amigos y su forma de vida.

El Marburgo de los años veinte no era aún la universidad masificada de nuestros días, y en una ciudad tan pequeña como aquélla, las relaciones entre los que pertenecíamos al mismo entorno se establecían con suma facilidad y fluidez. Después de todo, los acontecimientos culturales eran comunes a todos. No había una sola conferencia, recitación de poesía, sesión vespertina de teatro, o incluso concierto, en el que no nos encontráramos o a la que no pudiéramos hacer mutua referencia. No quería ello decir que todo el mundo conociera a todo el mundo. Al contrario, reinaban un clima y un ambiente en los que se establecían fuertes vínculos entre grupos separados. Así, si por ejemplo hago referencia a la escuela de Heidegger, no incluyo dentro de ella a todos los discípulos de éste, sino únicamente al grupito del que yo formaba parte, distinto de aquellos otros que se habían constituido al margen del nuestro. Especial encanto tenían en Marburgo las vacaciones. La ciudad ofrecía el aspecto de estar muerta. En último término, uno aproximadamente de cada cinco marburgueses eran estudiantes, y aun cuando nuestras estrechas circunstancias económicas nos obligaran a quedarnos en casa, siempre encontrábamos otras formas de compartir nuestro ocio. Con excepción de los deportes, quizá la costumbre más deliciosa fuera la de reunirnos en pequeños círculos a leer en voz alta grandes obras de la literatura universal. De esta forma, en el transcurso de los más de quince años que estuve en Marburgo como doctor y joven docente, leímos miles y miles de páginas: los grandes novelistas rusos, los ingleses, los franceses, y autores modernos para la época, como Joseph Conrad, Knut Hamsun y André Gide. El encargado de leer en voz alta era siempre Gerhard Krüger, cuyo claro entendimiento

prestaba a su voz una perfecta naturalidad durante la lectura. Tenía una especial predilección por las novelas realistas, y la historia del capitán Kopekin alcanzó entre nosotros rango proverbial: «Lo que necesita el hombre es una chuleta.» No siempre la tuvimos. Eran años de enormes estrecheces económicas: inflación, deflación, paro creciente, etc.

Maestro singular de las narraciones breves era Löwith, o más exactamente: Löwith era autor involuntario de innumerables anécdotas, por cuanto en su abstracción y ensimismamiento apenas tomaba conciencia de muchos de los detalles que componen la vida cotidiana, o si acaso, de una manera inesperadamente literal y literaria. Un día estaba leyendo el periódico cuando dijo: «Es increíble, hay asociaciones para todo. Aquí hay incluso una asociación contra los vestidos sin mangas», tras lo cual nos mostró el anuncio publicitario de una asociación en favor de pobres vergonzosos [«brazos» y «pobres» son palabras homófonas en alemán]. Otro día decía: «No tenía ni idea de que el queso estuviera hecho de huevos de mosca», resultando difícil convencerle de lo contrario, pues había observado a los gusanos saliendo de su interior. Cuando uno de nosotros formuló la tesis de que una mesa de tres patas no podía cojear, aquello se convirtió en un problema. Las demostraciones matemáticas aducidas para probar la verdad del aserto no merecieron a Löwith ninguna indulgencia, y sólo después de varias horas de lucha, cuando uno de los físicos hizo con cerillas una mesita de tres patas, terminó por ceder, no sin añadir, para su desagravio: «Aun así puede caerse.» Löwith era medio italiano por elección, y había pasado largos años en Italia antes de instalarse definitivamente en Marburgo. Al volver, se deshacía en elogios hacia la nación transalpina, coincidiendo en ello, aunque a la inversa, con el profesor ayudante de italiano de Marburgo, que paralelamente era un gran admirador de Alemania. Se llamaba Turazza y era un humanista de la cabeza a los pies. Tal vez Löwith dijera: «Lo bonito de Italia es que allí no hay ceniceros; allí el cenicero es el suelo.» Y nuestro amigo italiano podía decir: «Alemania es tan bonita. Hay aquí más silencio en el café que en nuestras iglesias.» Löwith afirmaba haber encontrado una diferencia fundamental, consistente en que en Italia sólo se comían las hojas verdes del rábano, mientras que en Alemania se consumía únicamente la parte roja de la raíz. Sufrí una gran decepción el día en que llegué a Italia y me fue imposible verificar la veracidad de semejante historia.

Que a los muy serios filósofos pueden acontecerles todo tipo de percances cómicos, puede comprobarse en la siguiente anécdota: reunidos en un grupo más amplio al que se

había sumado casualmente Heidegger, uno de nosotros comentó que un arenque podía alcanzar incluso los veinte años de edad, a lo que Heidegger, el filósofo de la intransferibilidad (*Jemeinigkeit*) de la muerte, replicó: «¿Cómo, *un* arenque?» Heidegger participó de todo corazón de la hilaridad general, momento en el que le enseñé como consuelo mi ejemplar de *El ser y el tiempo*: en la página, en efecto, en que éste dice del animal que, propiamente, no muere, sino se acaba, podían verse los restos triturados de un pequeño y acabado insecto, como demostración empírica de lo anterior.

Pero volvamos a las experiencias de estudiante. Marburgo era uno de los baluartes de la filología clásica. La imponente serie de nombres que va desde Eduard Wechsler, Ernst Robert Curtius, Leo Spitzer, y Erich Auerbach a Werner Kraus habla por sí misma. De hecho, el trato con estos importantes eruditos y el brillo que de ellos irradiaba, era en parte directamente, en parte a través de sus discípulos, uno de los importantes elementos educativos en el Marburgo de aquellos días. La facultad de filología románica organizaba asimismo muchos ciclos de conferencias que nos facilitaban el conocimiento de algunos de los más importantes hombres de ciencia. Me acuerdo, al respecto, de una elegante ponencia de Etienne Gilson, o de la casi lírica conferencia que pronunció Baruzi, el estudioso de Leibniz, o de la conferencia teñida por el escepticismo de aquel hombre de mundo que era Georges Duhamel. Pero por mi parte, desde que había dado comienzo, junto a mis estudios filosóficos, a una formación regular en filología clásica, mi vida podía calificarse de bastante retirada. Dado que todavía no estaba en absoluto seguro de poseer suficiente talento científico, lo que me obligaba a tener en perspectiva un puesto como profesor de segunda enseñanza, me absorbí por completo en la tarea de aplicarme simultáneamente a mis estudios filosóficos y filológicos. El lector marburgués se extrañará de que no haga referencia alguna al célebre jubileo universitario de 1927. No tomé de él ni la menor nota. En realidad, ni siquiera formaba aún parte de aquel mundo, y a pesar de contar con un título de doctorado desde hacía varios años yo me sentía más bien un estudiante, ya demasiado viejo, de filología clásica. Con Friedländer, que por aquel entonces estaba preparando su monumental obra sobre Platón, leíamos constantemente las obras de este último, pero donde realmente nos impartía una instrucción rigurosa era en su seminario. Propiamente, constaba de sólo tres miembros inscritos, lo que, de acuerdo con el estilo por entonces imperante en la escuela filológica alemana, significaba que cada uno de nosotros tenía que salir a la palestra una vez a la semana a proponer su propia interpretación. Uno de mis compañeros de seminario era

Hans Schaefer, luego colega como profesor de historia antigua en la Universidad de Heidelberg, e hijo del que por aquella época era profesor de física en la Universidad de Marburgo, Clemens Schaefer, cuya enorme figura, con cabeza pequeña que emergía de un cuello forrado de pieles y armada de resplandecientes quevedos, podía divisarse a menudo en la Wettergasse. El joven Schaefer era ya entonces un pozo de ciencia, dueño en el terreno lingüístico de un riquísimo repertorio. Friedländer, de acuerdo con su estilo, utilizaba el seminario para defender con ingeniosos argumentos la autenticidad de versos y obras sobre los que pesaba la sospecha de espurios. Aun cuando lo consiguiera pocas veces, el ejercicio resultaba extraordinariamente provechoso. Nos enseñó, en efecto, lo difícil que es demostrar la inautenticidad de un texto, o cuán acertado estuvo Hegel al decir: «Los argumentos son tan gratuitos como las moras.» Los textos no se volvían más auténticos gracias a tales demostraciones. Pero los extremos de estos ejemplos dejaban ver la regla, que no consistía sino en que gracias a Friedländer uno aprendía a disciplinar incomparablemente el sentido para el lenguaje, ese oído interno sin el cual no resulta posible emitir juicio literario alguno.

Friedländer destacaba por su interés en fomentar las relaciones sociales, motivo por el cual organizó un «jour», una sobremesa dominical, que se repetía al menos tres veces, si no con mayor frecuencia, por semestre, y en el que era posible encontrarse con gran cantidad de gente. Por bien que aquello mereciera nuestro aprecio, lo cierto es que en Marburgo nos tropezábamos unos con otros constantemente. En el tranvía que venía de la estación sur, por ejemplo, era muy fácil encontrarse con Wrede, Helm y Jakobsohn, y prácticamente seguro hacerlo con Jacobsthal, el arqueólogo, pues este último se acercaba a la universidad todas las mañanas a las nueve menos cuarto con la puntualidad del sentido del deber de un funcionario prusiano. A mí me trataba con suma amabilidad, y más tarde tuve la oportunidad de aprender de él muchas cosas. Era un maestro a la hora de aplicar su sarcasmo berlinés a la tarea de poner fin al palabreo impreciso y enseñar a apreciar en los monumentos cuanto fuera digno de verse. Sin embargo, no habiendo aún enterrado mis proyectos filosóficos, acabé relativamente pronto con mis estudios de filología antigua.

El recuerdo que guardo de mi examen de Estado no es de los mejores. Fue necesario el concurso de toda la caballería de mis examinadores —a saber, Lommatz, Friedländer y Heidegger— para que saliera bien librado. ¿Cuál sería mi suerte en los procedimientos «objetivados» futuros? A la salida del examen, cuando Friedländer se fue

a casa con Heidegger y puso a éste en conocimiento de su intención de habilitarme algún día en filología clásica al día siguiente, Heidegger me envió una carta. En ella intentaba persuadirme de que me apresurara en la redacción de mi texto de habilitación en filosofía, pues lo más probable era que se fuera a Friburgo en calidad de sucesor de Husserl, y antes deseaba participar en mi habilitación. Mi inseguridad era aún muy grande, y su requerimiento provocó en mí verdadera sorpresa. Después pude comprobar que Heidegger estaba en lo cierto: uno no necesita más que acordarse de aquella sentencia nietzscheana: «Desde hace mucho tiempo me he acostumbrado a que mi juicio favorable a los profesores de filosofía dependa de si son o no buenos filólogos.» Siendo cierto que, después de todo, había aprendido algunas cosas, no podía estar del todo equivocado abriéndome a la posibilidad de enseñar. Y así ocurrió que, finalmente, justo en el momento en que Heidegger partía hacia Friburgo, llegó a su término aquel peculiar desarraigo que caracterizaba nuestra existencia marburguesa, comenzando el nuevo capítulo de nuestros avatares como asistentes.

Años de docencia

«Nosotros» éramos Löwith, Krüger y yo. El primero en ascender fue Löwith. Era en esencia de la misma opinión que Schopenhauer, o lo que es lo mismo, tenía escasa estima por la filosofía academicista, sintiéndose más bien un moralista a la manera del autor de *El mundo como voluntad y representación*. Heidegger me relató más tarde que Löwith, a quien había tratado de cerca tiempo atrás, había leído entonces las correcciones de *El ser y el tiempo* y que se iba oscureciendo su ánimo a medida que éstas avanzaban, por cuanto a su juicio Heidegger, en quien Löwith veía un crítico radical de la filosofía en el más puro estilo de Schopenhauer, Kierkegaard y Nietzsche, proponía también una «filosofía», y encima de signo trascendental. El carácter extremadamente individualista de Löwith trajo consigo que su ingreso en el cuerpo docente universitario y, por ende, en una determinada posición social, se viera en su caso acompañado de un cambio profundo en su visión de la existencia. A la vez, pudo comprobarse que, además de un escritor magnífico, era a su manera y en su elevado estilo, un docente muy eficaz.

Heidegger había acertado a preverlo. La habilitación de Löwith se celebró en su casa,

y el anfitrión pronunció un sustancioso discurso, para desesperación de su mujer justo en el momento en que ésta acababa de servir los platos. El discurso merecía la pena, sin embargo, ser escuchado. En él, el antiguo contestatario reconoció por primera vez el valor de la institución universitaria. Y si hasta entonces, con una energía feroz y seguramente a consecuencia de la enorme tensión a que le sometían su audacia espiritual y su actitud hostil hacia la tradición, había dejado en su ánimo gran espacio a la polémica y a la crítica, y atacado una y otra vez virulentamente a alguien tan genial como Scheler, en esta ocasión incluso para este último encontró palabras de reconocimiento. En su discurso elevaba evidentemente a lo general su experiencia particular, que finalmente le habría permitido encontrar en Scheler un notable defensor de su causa, haciendo de ella la esperanza y el deseo para nosotros tres de que supiéramos hacer fructífera nuestra experiencia de la vida docente en común. Al producirse, poco antes de su partida hacia Friburgo, el fallecimiento de Scheler, Heidegger acudió al curso con una corbata negra, y pronunció durante cinco minutos un bello discurso fúnebre en su honor al que puso fin con la frase: «Una vez más, una senda de la filosofía se pierde en la oscuridad.»

El proceso de mi habilitación tocó a su fin cuando Heidegger ya había abandonado Marburgo. Fue en el crudísimo invierno de 1928. Había enfermado de una violenta gripe, y el día en que, apenas recuperado, quise salir para apresurarme a mi clase de prueba, mi abrigo se había helado en el guardarropa. Por entonces vivíamos en una modesta casa campesina. El bautismo de fuego espiritual que una habilitación debería haber representado tampoco desheló en el nivel real ningún manantial: los conductos subterráneos de agua de la alameda Ockershäuser permanecieron congelados hasta adentrado el mes de julio, y el agua teníamos que acarrearla desde una fuente cercana.

Nuestro ritmo de vida sufrió enormes alteraciones. A cada comienzo de semestre los mismos miedos: ¿Se demostraría atractivo el tema elegido? ¿Conseguiríamos dominarlo adecuadamente? Y cada semestre reproducía para los profesores la conocida experiencia del Til Eulenspiegel, por cuanto paradójicamente había que redactar el anuncio de las actividades correspondientes al semestre siguiente antes de haber dado la primera clase y comprobado de alguna manera el éxito del semestre en curso, extremo del que, por otro lado, dependían bastantes cosas para nosotros. Cubiertas nuestras necesidades mínimas, por ejemplo, no nos quedaba dinero para correr con los gastos del veraneo, a menos que recurriéramos a los derechos de curso, y eso sólo era posible si encontrábamos alumnos. Pero la rivalidad entre nosotros era magnífica, y si antes nos enorgullecíamos falsamente

de nuestro maestro, cuyo genio cargábamos a nuestra cuenta, ahora teníamos la oportunidad de hacerle honor. Como profesores no titulares de Marburgo nos creamos una reputación. La gaceta de Voss organizó por entonces una encuesta sobre las universidades alemanas. No he olvidado que al centrar su atención en Marburgo el reportaje destacaba expresamente a «tres notables profesores no titulares de filosofía».

Pese a lo diferentes que éramos, fuimos buenos compañeros. El brillante sentido del estilo poseído por Löwith, el arte con que intercalaba en el decurso meditativo de sus clases citas originales que hicieran el efecto de fortalecer su propia reflexión, la seguridad despedida por su presencia, la inmovilidad de su rostro, su sarcasmo y su apenas perceptible ironía, atraían gran cantidad de alumnos. Los estudiantes de teología decían de él: «Löwith, mi dulce veneno.» Gerhard Krüger era el pedagogo nato, claro y consecuente en la construcción de sus clases, era riguroso y dominaba la situación en la dirección de su seminario. El ascendiente que tenía sobre los alumnos de teología era muy grande, siendo de algún modo el censor filosófico de la «Asociación académica», que en los años veinte constituía una elite dentro del estudiantado y cuyos protectores espirituales eran Heidegger y Bultmann, mientras que más tarde lo serían Krüger y Bultmann.

Mi estilo era completamente distinto. En mis clases era sumamente tímido. Luego oí que, en ocasiones, los alumnos se referían a mí como «el que nunca alza los ojos». No era cierto que me limitara a leer —de hecho, a menudo improvisaba más o menos libremente—, pero por entonces todavía eludía mirar directamente a mis oyentes, y muy probablemente posaba mi vista más allá de sus cabezas, a la vez que me rendía a una cierta inclinación a complicar en exceso el discurso de mis reflexiones. Mucho antes, mis amigos habían inventado una nueva medida científica, a la que pusieron el nombre de «Gad», que designaba el patrón métrico para una complejidad innecesaria. Uno de los alumnos de Löwith, caracterizado por su ocurrencia y dotes de observación, lo expresó una vez de la siguiente manera: Krüger explica las cosas con claridad, Gadamer lo vuelve a confundir todo. Pero incluso esto último le parecía bastante productivo. Eran tres maneras distintas de enseñar. Cada una de ellas estaba en lo cierto, sobre todo porque en la docencia encontraba su continuidad la labor de investigación y reflexión peculiar de cada uno. A fin de cuentas, era Marburgo que nos había impreso su sello.

Nos hicimos conscientes de ello el día en que fuimos a una conferencia de Kurt Riezler en la Sociedad Kantiana de Frankfurt. Nos llevó en su coche el sucesor de

Heidegger, Erich Frank, nuestro amable y paternal catedrático. En Frankfurt nos sentimos como aldeanos que aterrizan por vez primera en una gran ciudad. Primero brillaba Tillich, luego provocaba Horkheimer, secundado por T.W. Adorno, a unos y a otros replicaba Riezler con el estilo de un hombre de mundo reflexivo, y el estilo del debate en su conjunto hizo que tuviéramos la sensación de que acabábamos de salir de un monasterio. Pues bien, así era. Recuerdo que la primera vez que Max Kommerell me visitó en Marburgo, con motivo de un curso de verano, hizo referencia a un libro cualquiera y luego me preguntó si lo conocía. Mi respuesta, aunque ingeniosa, no estaba desprovista de fundamento: «Por principio, sólo leo libros que cuenten al menos con dos mil años de antigüedad.»

Como es natural, no vivíamos aislados. Cada uno de nosotros se relacionaba con sus propias amistades, Löwith con Hermann Deckert y Rudolf Fahrner, Krüger con Schlier y algunos otros, yo con el historiador de la música Herbert Birtner, muerto en la guerra, con Georg Rohde, el filólogo clásico, y con Günther Zuntz, con quien estudié detenidamente gran número de textos clásicos (por nombrar únicamente aquellas relaciones productivas desde un punto de vista científico). A ello debiera añadir, en lo que a mí concierne, las *Graeca* que Friedländer organizó con algunos profesores más jóvenes, donde nos entregamos intensivamente a los estudios filológicos, suspendidas el día en que el primero se trasladó a Halle.

En 1929 tuvo lugar la célebre jornada de Naumburgo sobre la idea de lo clásico, un verdadero desfile de tropas del «nuevo humanismo», celebrada bajo la presidencia cuasi sacerdotal de Werner Jaeger. Me llevó Paul Friedländer, lo cual fue todo un acontecimiento para alguien que, como yo, acababa de dar comienzo a sus actividades docentes en Marburgo. Por cierto que con Jaeger hacía tiempo que tenía una relación positiva. Pese al carácter filosófico-abstracto de mi trabajo, o de lo aún inmaduro de mis esfuerzos filológicos, que luego encontrarían expresión literaria en una crítica a su construcción histórico-evolutiva de la Ética aristotélica, Jaeger se había mostrado muy cordial conmigo, permitiéndome gozar de cierto crédito incluso en Naumburgo; aunque, evidentemente, como gallo en corral ajeno. Fue allí donde por primera vez vi a Karl Reinhardt, del que más tarde sería íntimo, pesado y torpe como un joven San Bernardo, y con unos mofletes que se bamboleaban como las orejas de un sabueso. También disfruté de una mañana magnífica con Rudolf Pfeiffer en la catedral de Naumburgo, quien al igual que yo había ido «tras la iglesia», es decir, a la iglesia, a la catedral, en

lugar de a las «sesiones». Asimismo, conocí a Richard Harder, en cuya presencia critiqué impetuosamente la ponencia sostenida por Schadewaldt. Tras esto se ocupó de presentarme inmediatamente a este último para que siguiera libremente con mis críticas. Schadewaldt, por entonces joven e inmaduro, o lo que es lo mismo, tan joven e inmaduro como yo, comprendió enseguida mi punto de vista, defendiéndose en último extremo sólo tácticamente. Más tarde seríamos buenos amigos. Por fin, una de las veces que hicimos una pausa para almorzar, Jaeger me llevó a presencia de Helmut Kuhn, con quien me enredé en una larga conversación sobre Heidegger. Propiamente, mi comportamiento era el de un perfecto mirón. Después de todo, era la primera vez que asistía a un congreso. (En aquella época, si uno pertenecía a la escuela de Husserl y de Heidegger, no iba a congresos de filosofía.) Lo que más sorprendió en el escenario naumburguense fue la casi omnímoda autoridad de que disfrutaba Jaeger. Filólogos de relumbré como Eduard Fraenkel o Friedländer le dirigían interrogativas y preocupadas miradas cada vez que pronunciaban una frase de su discurso, y ello a pesar de que Jaeger no transmitiera en absoluto la impresión de ser un déspota. Se produjo entonces una escena muy acorde con las circunstancias. El conjunto de los neohumanistas despachó bastante altaneramente a Heinrich Gomperz, un hombre mayor que acostumbraba a apoyarse contra la pared sosteniendo tras la espalda su bastón, pellizcándose al mismo tiempo su barba patriarcal con la mano que le quedaba libre. Me causó mucho más agrado la forma en que Stroux, que durante una ponencia un tanto formal y abstracta de Helmut Kuhn había hecho un par de exclamaciones críticas, pidió de inmediato la palabra al comenzar la discusión para disculparse de todo punto ante él, y presentar sus observaciones de la manera más cortés.

Es preciso hacerse una idea lo más clara posible de lo que entonces representaban los primeros años en la enseñanza de un catedrático no titular. Después de todo, eran los comienzos de nuestra actividad como docentes. No habiendo plazas de profesor adjunto, como tampoco de profesor auxiliar para aquellos que aún no habíamos ascendido a cátedra, no nos restaba otra cosa que aprender a enseñar en la medida en que lo hacíamos efectivamente. No era mal procedimiento. Más tarde, al prestar los nazis aquiescencia a las voces, que solían levantarse una y otra vez, partidarias de someter a previo examen las aptitudes didácticas y la calidad de la enseñanza de los profesores, ello sólo fue ocasión para una funesta retorización en el proceso de formación de los académicos jóvenes. El viejo criterio de no atender sino a los resultados científicos, no

era en absoluto una equivocación: quien sabía lo que no sabía, podía estudiarlo, y quien estudiaba, aprendía asimismo a transmitir lo que había estudiado. Los pocos casos excepcionales que nunca llegaban a aprender eso arrojaban, sin duda, una cuota de errores mucho más reducida que la que se producía juzgando demasiado precipitadamente capacidades didáctico-retóricas. Por lo demás, quien menos aptitudes didácticas demostró poseer fui yo, o por decirlo mejor: quien más tiempo consumió en el perfeccionamiento de ese aspecto de su cometido. Con todo, qué aventura tener constantemente que aplicarse a nuevos temas y objetos de estudio, y poner a prueba tanto nuevas perspectivas pedagógicas como la propia capacidad para desempeñarlas. En cierta ocasión, tenía en mi programa dos horas seguidas de *Historia de la imagen del mundo*, y un día, dirigiéndome ya hacia el estrado con el propósito de exponer los antecedentes de la física galileana, caí de súbito en la cuenta de que había olvidado en casa el manuscrito. Por suerte, guardaba en mi cartera un par de volúmenes de los que extraer citas, de modo que, no dándome por enterado de lo ocurrido, dejé que la clase fluyera libremente a partir de la espontaneidad de la situación. Entre mis oyentes se encontraba un colega, un profesor de ciencias naturales, que después elogió profusamente las excelencias de mi preparación. El incidente constituyó en cierto modo todo un experimento en la línea hacia la que más tarde encaminaría mi práctica docente. Evidentemente, no todo el mundo puede hacerlo. Como ejemplo, valga aquella conocida anécdota de Natorp, según la cual, percatándose éste un día, al entrar en el aula, de que no llevaba consigo el manuscrito, volvió corriendo a casa, guardó en la cartera los papeles olvidados en su escritorio, y salió precipitadamente hacia la puerta. Allí su mujer, con la que acababa de tropezarse, le dijo: «Pero, Paul, llevas puesto el batín»; tras lo cual Natorp se puso rápidamente la chaqueta, sólo para constatar, ya en clase, que el manuscrito seguía en casa y que la hora había pasado ya.

En Pascua de 1933 viajamos por primera vez al extranjero. Fue el último viaje en mucho tiempo. Destino: París, provistos del poco dinero que podíamos llevar y con el que aún contábamos. Hago mención de ello con motivo de dos encuentros. El primero con Leo Strauss, al que vi en reiteradas ocasiones. Estaba en la ciudad como becario del instituto Rockefeller. Como es natural, no volvió a Alemania. Por aquellas fechas estaba trabajando en su libro sobre Hobbes, del que más tarde recibiría un ejemplar, continuando de este modo una comunicación espiritual que los acontecimientos históricos habían interrumpido dramáticamente. No volvería a verle hasta 1954, en Heidelberg, y

luego, más veces, en Estados Unidos. El segundo con Alexander Kojève, de nombre todavía Koscheffnikow. Un hombre muy sociable y un extraordinario conversador. Significativo fue el episodio que vivimos en un cine parisino, en el que el noticiario proyectó un desfile perfectamente ordenado durante la celebración de un festival gimnástico en Alemania. No tenía aún nada que ver con los nazis, pero a los franceses les pareció extraordinariamente cómico, probablemente porque aún no podían imaginarse lo que se puede llegar a hacer organizando las masas. Entre ellos era conocido —y esto sí que nos hacía gracia— como *le nudisme allemand*. Qué inocencia había aún en todo ello, en todos estos errores y malas interpretaciones, que de manera grotesca se desarrollaban en un momento —Pascua de 1933— en el que el nuevo «estilo» político de Hitler y el arte de la organización de masas pronto empezarían a hablar su inequívoco lenguaje.

Éramos pobres como ratas. De hecho, pese a haberse publicado ya nuestros primeros libros, pasarían casi cuatro años hasta que finalmente pudiéramos optar a un encargo de auxiliar de cátedra y se nos reclamara ocasionalmente en otros destinos. Pero entonces ya estábamos en 1933. El despertar fue horripilante, y no podemos absolvernos de toda culpa si hasta entonces habíamos descuidado nuestras actividades cívicas, subestimando a Hitler y a sus secuaces, siguiendo en ello la prensa liberal. Ninguno había leído *Mi lucha*, si bien yo me había familiarizado con *El mito del siglo xx* de Rosenberg, según el *Frankfurter Zeitung* la exposición filosófica del ideario nacionalsocialista, siendo fácil de entender que una mamarrachada tan grande ni siquiera me pareciese peligrosa. Los círculos intelectuales defendíamos la común convicción de que, al llegar al poder, Hitler renunciaría a los muchos sinsentidos, con inclusión del antisemitismo, que como «el tamborero» se había dedicado a propagar. Las cosas nos enseñarían más tarde su verdadera faz. La oposición activa contra el antisemitismo contó desde un principio con la presencia destacada de la facultad de teología y la incipiente formación de la Iglesia Confesional, pero con todo, hasta el 30 de junio de 1934, todos confiábamos en que los fantasmas desaparecerían bien pronto de escena.

En Marburgo, todo empezó de la manera más grotesca. Como el cuerpo docente era en su mayoría conservador o liberal, cuantos salieron repentinamente de su larva convertidos en mariposas nacionalsocialistas habían pasado hasta ese instante poco menos que inadvertidos. Así, a comienzos del año 1933, durante las habituales ceremonias académicas, para la dirección universitaria se planteó la delicada cuestión de

lo que haríamos con el nuevo saludo. La recomendación salomónica fue que, por motivos de estilo, los profesores togados no podían brindar el saludo hitleriano, lo cual adoptó oficialmente el rango de una consigna. Ver cómo, a pesar de ello, los más fanáticos de entre nosotros levantaban el brazo, constituía un espectáculo patético. En realidad, medio año después, renunciar a hacerlo habría supuesto motivo inmediato de despido. Pronto se desarrolló toda una estilística del saludo a la alemana, que permitía a los estudiantes reconocer sin dificultad el credo de sus profesores. Había quien alzaba la manita de manera muy discreta. Otros parecían terroristas. Por encima de todos destacaba un jefe de estudiantes, sin duda un psicópata. Una vez pronunció un discurso a los profesores en el que con voz de trueno gritó: «Quien nunca ha visto empapada de sangre su camisa parda, nada sabe de la grandeza y el poder del movimiento nacionalsocialista.» Estaba claro que también en su caso aquella frase no era más que una simple metáfora retórica, y el sujeto se desvaneció bien pronto. Sin duda, era muy difícil mantener en equilibrio la balanza, es decir, no comprometerse hasta el punto de que uno fuera despedido, y al mismo tiempo seguir siendo reconocible para colegas y estudiantes. Comprendimos que en cierto modo habíamos acertado con el justo medio el día en que empezó a decirse de nosotros que mostrábamos una «ligera simpatía» hacia el nuevo movimiento.

En el semestre de verano de 1934 y en el semestre de invierno de 1934/35, cesado Richard Kroner en Kiel, hice las veces de sustituto. Era amigo mío desde 1923, y siempre le tuve por un hombre digno y moderado. Por aquella época se sintió abrumado por la desgracia al no recibir el esperado nombramiento para Marburgo. Lo tenía —equivocadamente— por antisemitismo. Ahora que éste existía —militante, además—, y que como cristiano convencido habría de afectarle muy profundamente, se le hizo más fácil de sobrellevar, porque se trataba del destino conjunto de su «raza». Kiel era entonces algo así como la avanzadilla de la revolución cultural nazi. Mi compañero de facultad era Kurt Hildebrandt, tan fino e inocente como ingenuo. Los que por aquellas fechas fueron llamados a Kiel, en su mayoría profesores de derecho y de ciencias humanas, eran por lo general jóvenes estudiosos con talento, que aunque hubieran sido seducidos por la situación política y por su propio celo, jamás utilizaron la cátedra para propagar «pardas» tonterías. Las lecciones inaugurales de los germanistas Fricke y Höfler, por ejemplo, de las que todavía guardo memoria, tuvieron un carácter enteramente científico. En principio, pues, me sentí a mis anchas, a lo que contribuyó

especialmente mi amistad con el filólogo Richard Harder, que en cuestiones de compromiso político había mantenido en todo momento la cabeza fría. También entonces comprendí —tanto en mí como en otros— lo sencillo que resulta hacerse ilusiones, o con qué facilidad estamos dispuestos a juzgar que las cosas no van tan mal siempre que no seamos nosotros los elevados a la picota. Pese a ello, uno no termina nunca de aprender esta lección.

Otra instructiva experiencia: la presencia en mi seminario sobre Platón de una estudiante cuyas respuestas eran especialmente agudas siempre que las clases quedaban un poco estancadas. Me formé una elevada opinión tanto de su persona como de su talento y diligencia, todo para que ella misma me informara al final del semestre de que nunca había leído una sola página del texto. Pura intuición intelectual. Sin duda, he aquí una de las fuentes de peligros de los exámenes no objetivos. Existen talentos puros para la acomodación. ¡Si los peligros de los exámenes objetivos —esa equiparación a los robots— no fueran todavía mucho mayores! En Kiel se puso entonces en movimiento la reorganización de la política nazi para la universidad, y la nueva organización del partido se demostró allí, al igual que en Marburgo, como un cúmulo de no ascendidos enloquecidos, que pronto obtuvieron sus cargos. Me enviaron de inmediato de vuelta a casa, regresando así de mi defensa de la filosofía en las vacías aulas de Kiel a las repletas aulas a que estaba acostumbrado en Marburgo.

Los frentes se hicieron pronto mucho más definidos. Los decretos de Nuremberg pusieron fin a todas las ilusiones con respecto al antisemitismo. Nuestros amigos judíos se vieron obligados a abandonarnos, o en su defecto a vivir retirados en Marburgo, como Erich Auerbach y Erich Frank, manteniendo contactos privados únicamente con amistades de confianza. La despedida fue amarga. Löwith, por ejemplo, partió hacia un futuro incierto en el extranjero, y el resto nos avergonzamos de permanecer. En breve, incluso la cuestión de la propia permanencia se tornó extremadamente precaria. La «normalización» se propagaba por todas partes, distorsionándolo todo, alcanzando incluso los ámbitos más inocuos.

El club de tenis de la Universidad de Marburgo se vio obligado, sometiéndose a los principios del Führer, a excluir a sus pocos miembros judíos, y modificar su impronta «académica» abriéndose a la «comunidad del pueblo». Análogo fue el destino del club de ajedrez, donde de súbito echamos en falta a un anciano caballero, uno de sus miembros más asiduos, alcanzando a saber, de este modo, que se trataba de un judío.

La constitución de la universidad fue modificada de acuerdo con los principios del Führer, empezando para mí una serie de años de conflictos. Mi estancia en Kiel en calidad de sustituto se había prolongado un año —motivo por el cual no tuve ocasión de escuchar el famoso discurso marburgués pronunciado por von Papen—, pero cuando regresé a la universidad alcancé a sentir sus efectos. Los nacionalsocialistas constituyeron una organización de profesores universitarios, conocida como Unión de Docentes, a cuyos ojos éramos políticamente sospechosos. La Unión de Docentes vino a ocupar en cierto modo el lugar del antiguo Colegio Profesional o Asociación de Profesores no Titulares; un título extravagante para un asunto no menos extravagante. Sus miembros no tenían otro objetivo que el de recibir un nombramiento lo antes posible, con lo que la autodisolución de la liga constituyó en buena parte la más evidente prueba de su éxito. Pero las cosas discurrirían por otros derroteros. Se produjo —todavía antes de 1933— un inesperado incidente. Uno de nuestros colegas contrajo una serie de deudas, y sus más próximos compañeros de facultad se daban golpes en el pecho cantando: «Ayuno dos veces a la semana.» No era nuestra intención defender sin más a nuestro colega, pero sí impedir que nuestra asociación se arrogara el derecho de constituirse en su tribunal. Me arriesgué tanto que cuando la nueva organización de combate nacionalsocialista sustituyó a nuestra «unión para la autodisolución», llovieron sobre mí toda clase de calumnias. Como es natural, los fariseos de entonces eran ahora los directivos de la nueva organización. A continuación, la Unión se opuso a que se nos concediera el título de profesor —que habíamos solicitado por aquellas fechas— tanto a mí como más tarde a Krüger, evidenciándose que todo ello terminaría por acarrearnos la pérdida de la cátedra bien a corto, bien a largo plazo. Traté de negociar con mis colegas de la Unión, a lo largo de una serie de conversaciones tan inolvidables como indignantes, en las que lo que principalmente se nos echaba en cara era la amistad que, a título privado, seguíamos manteniendo con nuestros amigos y conocidos judíos. Uno lo percibía incluso en la calle. Unas cuantas personas empezaron a mirar hacia otro lado si nos las encontrábamos, y el presidente (interino) de la Unión de Docentes, tratando una vez de presionarme, tuvo la delicadeza de decirme, alzando a la vez la mano un palmo por encima de la mesa: «¿Cuál cree usted es el estado actual de su acta personal?»

Las circunstancias destruyeron por completo las antiguas formas de vida social, siendo muy pocas las instituciones que todavía procuraban un marco adecuado para reunirse. Entre ellas se contaba la Asociación de amigos del instituto humanista, de la que

Bultmann era presidente, y cuyas actividades de conferencias seguían celebrándose inalteradas. El mismo Bultmann dictó allí una conferencia erudita sobre la luz. Y Karl Reinhardt expuso de manera inolvidable las sentencias oraculares de Heráclito. Desde Frankfurt, acompañado de una multitud de jóvenes, venía a menudo de visita Max Kommerell, quien, después de largas horas de tertulia, también daría una conferencia en el mismo marco sobre el fracaso de las experiencias griegas y con la Helena del *Fausto*, una arrebatadora improvisación. Por mi parte pronuncié unas palabras sobre Platón y los poetas, un trabajo luego impreso bajo el lema de Goethe: *Quien filosofa no es uno con las ideas de su tiempo*. Lo que, camuflado detrás de una cita goetheana, no era precisamente un acto heroico. Sin embargo, tampoco era «normalización».

La cuestión de volver a poner a flote mi barquito, encallado durante los años treinta, se había convertido entretanto en una tarea difícil. Mi propósito era, evidentemente, el de salvar mi existencia académica en Alemania, pero por otro lado tampoco deseaba hacer ninguna concesión política que pudiera costarme la confianza de mis amigos emigrados tanto en el interior como en el extranjero. Por tanto, ni siquiera tomé en consideración la posibilidad de ingresar en el partido. Por fin, seguí una vía que luego se demostraría acertada. En aquella época, había unos cursos de instrucción para profesores no titulares principiantes, luego exigidos para el posible ascenso a cátedra. Me ofrecí como voluntario para uno de aquellos «campos», conocidos como Academia de docentes, a fin de «rehabilitarme», desplazándome con este motivo a Weichselmünde algunas semanas en el otoño de 1936. Tuve suerte. El director era un conde de Estiria, un criminalista que se sentía «pangermano» y observaba la Alemania nazi, seguramente no sin que ello hiciera sufrir a su conciencia moral de jurista, desde más allá de la barrera de la arena política nacional. Se demostró como un hombre extremadamente tolerante y discreto que no exigía confesiones de labios a nadie (cuando éstas provenían de alguien dudoso parecían resultarle muy penosas). Cada participante tenía que presentar su disciplina a los demás en una conferencia, sometiéndola posteriormente a discusión. Eso era todo lo que se exigía de nosotros (aparte de, como es lógico, deporte matutino, luchas, marchas cantando canciones patrióticas y demás travesuras paramilitares). La mayor parte de los «camaradas» con que uno tenía que tutearse eran por lo demás gente la mar de simpática, aproximadamente de mi edad, si bien yo era el único que había acudido al campo «voluntariamente» y contaba ya con muchos años de experiencia docente, lo que suponía, evidentemente, una enorme ventaja. A ello se añadió el tradicional interés de los

alemanes por la filosofía. Y, por último, algo que podríamos denominar como una vivencia de la camaradería, bien conocida por los que han servido en el ejército, que aquí tenía efecto de manera completamente natural. Hice algunos buenos amigos, aprendí bastantes cosas, y pude mantener fácilmente fuera de mi camino todo contacto desagradable. En el terreno político, caí en la cuenta de ciertas cosas, aunque —desgraciadamente, ¿o por suerte?— no las suficientes como para prever entonces lo ya ineludible de la guerra. Extremadamente penosa se hizo una excursión «política» a Danzig, en la que —para nuestra desgracia— Rauschning fue sustituido, o representado, por un funcionario frío y calvo (de nombre Greiser). Otro *intermezzo* lo constituyó nuestra participación en un acto solemne en Tannenberg, en el que vimos a Hitler desde lejos, el cual produjo en mí la impresión de ser un hombre llano y torpe, si no propiamente un muchachito jugando a los «soldados».

De todos modos, mi «rehabilitación» sirvió para ganar en el conde Gleispach un amigo influyente que intervino a mi favor en Berlín, y se esforzó porque se me concediera el título de catedrático titular.

Que así sucediera, fue consecuencia de la alta política. La distancia histórica con que hoy juzgamos los acontecimientos nos persuade de que la opción nazi por la solución militar de la política alemana hacia el Este otorgaba a la universidad un período de veda. No es posible ganar una guerra sin ciencia, siendo preciso proteger ésta al menos hasta que se haya salido triunfante de aquélla. En la historia de la Universidad de Marburgo, este cambio de actitud se produjo con el ingreso en el rectorado del jurista Leopold Zimmerl. Zimmerl se caracterizaba por lo imparcial de su juicio y un cierto interés por la filosofía, debido fundamentalmente a que en ese momento se encontraba envuelto en una polémica científica con la escuela de teoría del derecho penal de Kiel (Dahm, Michaelis, etc.), en la que precisaba de sostén filosófico. Al respecto, guardo el recuerdo de un equipo de trabajo en torno a la «completud», en el que este concepto magnífico se vio obligado a tolerar con gran paciencia las más contradictorias interpretaciones. Pese a ello, en él no hubo el menor rastro de aquella servil acomodación que había envenenado los primeros años de la «normalización», lo cual era fundamentalmente mérito de Zimmerl, quien, además, siempre intervino en mi favor.

Una razón especial para ello era que, entretanto, por poco hubiese ido como filólogo clásico a Halle, comenzando como sustituto. Pero Zimmerl intervino calificando de indispensable mi presencia en Marburgo. A partir de ese instante, se sintió obligado a

hacerme propaganda en todas partes. De esta suerte, a comienzos de 1937, obtuve por fin el título de catedrático, signo externo de que las instancias políticas estaban dispuestas a tolerarme. Mi nombramiento no se hizo esperar. Gerhard Krüger citó graciosamente el Fausto de Goethe: «Sólo un título le hace a usted digno de confianza», y tras incorporarme a Leipzig pude cooperar bien pronto al nombramiento de mis colegas más jóvenes. En conjunto, el largo período de no titularidad que la política nos había deparado (¡10 años!) se demostró mucho más fácil de soportar de lo que lo hubiera sido en circunstancias habituales. Siendo, en efecto, tan evidente que lo aquí determinante habían sido razones políticas, no había lugar a que uno llegara a abrigar dudas sobre sí mismo, e incluso el fracaso adoptaba un aire honroso. Los profesores no titulares no avanzados de entonces gozaban de las simpatías de la mayoría. Teníamos muchos amigos y partidarios. Para algunos, Marburgo se convirtió en algo semejante a una colonia penitenciaria, como, por ejemplo, para Reidemeister, el matemático. También estaban Kaschnitz, y el director de segunda enseñanza Steinmeyer, demasiado elegante para Marburgo, pero sobremanera afable, o Rellich y Arnold Schmidt, los matemáticos, el historiador Sell, y el romanista Kalthoff, o Anz, quien había tomado parte en mi primer seminario, y que más tarde regresó al instituto. Allí estaba asimismo el tan genial como absurdo Werner Krauss y los asistentes romanistas, pero tendría que hacer una lista completa de la facultad de filosofía para no excluir a ninguno de mis más o menos declarados correligionarios.

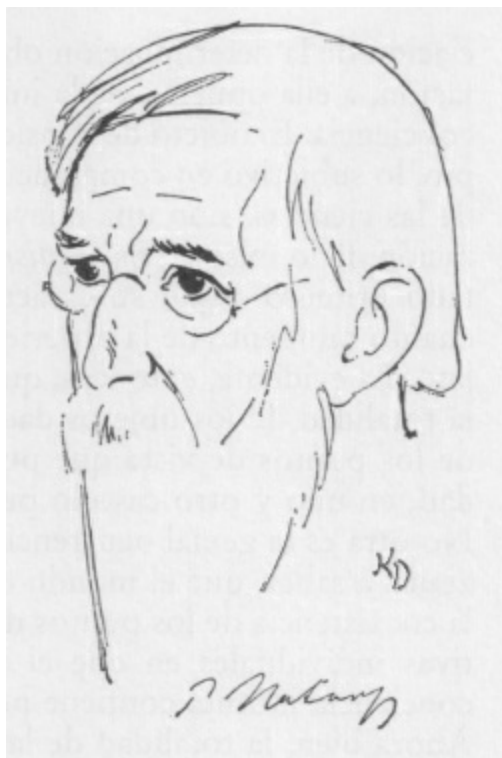
Y sobre todo: teníamos alumnos. Empezamos como herederos de un profesor célebre, y cada uno actuó a su modo. Leíamos a Maurice Scève y a Paul Valéry en compañía de Krauss y Kalthoff. Por mi parte, me sumergí en Hölderlin y Rilke, formando en mis clases de filosofía griega un grupito particularmente excelente de alumnos, al que pertenecían Volkmann-Schluck, Walter Schulz, Christoph Senft, Harry Mielert y el joven Arthur Henkel.

El seminario de Hölderlin del invierno de 1937 fue el último de mis seminarios en Marburgo. En él volvió a reunirse todo el grupo, parte de cuyos miembros no sobrevivieron a la Segunda Guerra Mundial. En 1938 fui a Leipzig, dando fin a mi existencia marburguesa, de casi dos decenios, como un sueño que hubiera sido soñado hasta el final. Al recibir poco después —tras la muerte de Erich Jaensch y Dietrich Mahnke— un nuevo nombramiento para la cátedra de filosofía de Marburgo, lo rechacé. Los sueños no se cumplen. Ellos mismos son su cumplimiento.

Paul Natorp

De nobis ipsis silemus: así da comienzo Paul Natorp a su autorretrato, publicado en 1920. No sería adecuado recordar los méritos de un hombre que sabía cuál es el significado de la frase «permanecer en silencio», partiendo de los recuerdos personales coleccionados por aquel joven estudiante de la generación posterior a la Gran Guerra que fue uno de sus últimos doctorandos.

Paul Natorp ha ingresado en la historia de la filosofía como uno de los miembros de la escuela de Marburgo. Sus numerosos trabajos sobre historia de la filosofía, del mismo modo que sus trabajos sobre filosofía sistemática, están presididos por el interés fundamental, compartido con Hermann Cohen, de renovar y desarrollar el acometido crítico kantiano. La cuestión es: dentro de la orientación común a la «Escuela de Marburgo» —una de las más impresionantes escuelas de la filosofía contemporánea—, ¿qué tenía propiamente que decir Natorp, que sólo en un estadio tardío de su evolución espiritual llegó a manifestarse de manera sistemática? Cerciorarse de ello precisa del breve repaso del principio fundamental del neokantismo marburgués. Éste es el método del origen, es decir, la creación de la realidad por el pensamiento puro. Así lo formuló Hermann Cohen. Guías de esta formulación del pensamiento transcendental son tanto la concepción de la ciencia de los siglos xvii y xviii, como en particular el modelo de su principio matemático: a saber, el principio de los infinitesimales.¹ El dominio matemático del *continuum* del movimiento, la formulación de la ley de la producción del movimiento, permite comprender que quien crea la realidad es el pensamiento. El hecho de que dicha creación constituya una tarea infinita, sintetiza entonces el significado universal de este principio para el *factum* de las ciencias. Éstas son métodos para la producción de objetos y para la determinación de la realidad. Cohen fundaba incluso la ética sobre el *factum* de las ciencias, comprendiendo la ciencia del derecho como la lógica de las ciencias del espíritu.



Paul Natorp

La multiplicidad de las direcciones de una tal determinación objetiva, sin embargo, comprende en sí la pregunta por su unidad. En este punto empezó Natorp a dejar oír su palabra, remitiendo a la síntesis transcendental de la apercepción de Kant en consonancia con los esfuerzos sistematizadores de Cohen, para formular la necesidad de una *Psicología general*.² A la orientación hacia la diferenciación de la determinación objetiva corresponde la orientación, a ella opuesta, de la integración de la unidad de la conciencia. El objeto de la psicología no es un objeto propio, lo subjetivo en comparación con lo objetivo del resto de las ciencias, sino una nueva orientación en la consideración de lo mismo. Es *el mismo* fenómeno el que es captado primero según su carácter objetivo y, segundo, en cuanto momento de la experiencia de un determinado sujeto. Es evidente, entonces, que si uno piensa por un lado la totalidad de los objetos dados y, por otro, la totalidad de los puntos de vista que puede formarse de esa totalidad, en uno y otro caso lo pensado es el mismo mundo. No otra es la genial ocurrencia de la monadología leibniziana: a saber, que el mundo como tal no constituye sino la coexistencia de los puntos de vista de todas las perspectivas individuales en que el todo es representado. Una conciencia infinita contiene por ende la totalidad del ser. Ahora bien, la totalidad de las determinaciones objetivas conforma, ciertamente, una tarea infinita para la finita

conciencia humana, siendo esa misma infinitud a la que quiere hacerse referencia en la idea de la subjetividad pura.³ La reconstrucción de la experiencia subjetiva es, asimismo, sólo una aproximación metódica, garantizada mediante la actualidad presente de la conciencia, como de ello da testimonio la conciencia humana finita en los fenómenos del recuerdo y del espíritu común a los individuos. Natorp se movía aquí por caminos convergentes tanto con la psicología de las ciencias del espíritu de Dilthey como con la fenomenología de Husserl. Sin embargo, las cuestiones a que pretendía dar respuesta en estas consideraciones psicológicas no estaban encaminadas a la realización de una nueva fundamentación de las ciencias del espíritu, ni a la reorientación metódica de la investigación filosófica, sino a la idea sistemática de la unidad de la filosofía en cuanto tal, para él representada en la correlación de objetivación y subjetivación, o lo que es lo mismo, en la aún completa preeminencia del pensamiento del método, del proceso, del *fieri*, sobre el *factum* de las ciencias. Por eso puede considerarse a Natorp como al más riguroso fanático del método de la escuela de Marburgo.

Precisamente éste fue el punto en el que sus diferencias con Hermann Cohen, y la autonomía de su filosofar tardío, se hicieron manifiestas: la superación del método. Procedió a formularlo en la idea de una «lógica general». La generalización del problema transcendental que así se pretendía dejaba con ello de restringirse al *factum* de las ciencias y de sus fundamentos *a priori*. Era preciso coaprehender en una unidad con la ciencia la vida creadora en la acción moral y en la creación artística, en la praxis y en la poiesis, es decir, no su objetivación en las ciencias del espíritu, sino la objetivación inherente al querer y el hacer mismos. La unidad de la teoría y de la práctica, prefigurada en la doctrina kantiana del primado de la razón práctica, y luego llevada a efecto por Fichte en su teoría de la ciencia, debía alcanzar por vez primera absoluta universalidad en la lógica general de Natorp. Su completud, en efecto, no se concreta tanto en la correlación de la metódica subjetiva y objetiva, tal y como la había desarrollado la psicología general, cuanto en la mucho más fundamental correlación de pensamiento y ser, en que se sostiene y fundamenta la marcha infinita del determinar metódico. Sin embargo, tampoco ésta es la última correlación, por cuanto en el fondo se limita a presuponer su unidad originaria «no-fragmentada». He aquí el sentido de la superación del método, aspiración que dominará el pensamiento tardío de Natorp. El ideal transcendental de Kant le servía en cuanto punto de partida para pensar la realidad como la completa determinidad, como lo concreto originario. Sólo entonces alcanzaba la idea

de la psicología transcendental todo su efecto sistemático.

La unidad de la razón práctica y teórica conformaba ya en el pensamiento kantiano el punto sistemático más profundo. Su realización en la unidad de análisis y síntesis, del pensamiento del ser y del pensamiento de la dirección, del deber, de la tarea, constituía la idea directriz de la lógica general. Debía permitir «el paso del idealismo hasta los individuales últimos» y, con ello, solucionar «la pregunta más actual de la filosofía del presente», el problema del *principium individui*.⁴

Esta relación se hizo manifiesta por primera vez en el año 1917, momento en el que Natorp procedió a redactar una exposición crítica con respecto al estudio de Bruno Bauch sobre la filosofía de Kant.⁵ Lo que Natorp echaba de menos en esta obra, representante del pensamiento neokantiano del sudoeste de Alemania, era la comprensión para la necesidad sistemática de una psicología transcendental: sólo a partir de ésta, en efecto, es posible que la generalización del planteamiento transcendental a su objetivación extrateorética cobre toda su importancia. La idea de una lógica general no puede sostenerse sobre el dualismo de las formas lógicas y de la materia amorfa. La idea de una determinabilidad absoluta implica la presuposición de la total determinidad de los individuales y, con ella, de la entera logicidad de lo amorfo. Considerando que el problema de la determinación de lo individual es en última instancia el fundamental no sólo en el ámbito teórico, sino también en el ético, lo que Natorp echa precisamente de menos entre los neokantianos citados es la necesidad de hacer progresar la reflexión en torno al punto de partida de Kant en la dirección que ya tenía presente un autor como Schleiermacher. «La ética ha de fundamentarse en cuanto lógica de la acción, evidentemente desde la forma, es decir, desde el logos, pero para la materia, y para ésta en su total individualidad, la cual constituye en efecto su único sentido sostenible.»

Finalmente, el despliegue del pensamiento sistemático desarrollado a partir de la psicología general demuestra poseer una fundamental importancia en relación con el problema sistemático de la religión, punto en el que Natorp creía ocupar una posición más ventajosa que la de Hermann Cohen, tan cercano por otra parte a sus intenciones sistematizadoras. Pues en el terreno religioso la significación de lo individual es esencial, y no solamente como tarea u objetivo metódico: aquí radicaba precisamente la debilidad de la etización de la religión realizada por Cohen, a saber, en la no superación del ámbito de la metódica de la determinación de la existencia y de la voluntad, no siendo por ello capaz de pensar adecuadamente la absoluta individuidad de Dios. El motivo de una

individuidad absoluta se encuentra, sin embargo, a la base de la psicología general de Natorp. Elevada a la universalidad de principio sistemático, de ella resulta el reconocimiento del carácter por entero sensible del ser concreto, por ende, también la idea de una lógica general (no por más tiempo ni en ningún sentido limitada por una materia, por un resto de indeterminación, de ausencia de forma o sensibilidad). Natorp sitúa a ésta bajo el lema heraclíteano: «No encontrarás, por más caminos que recorras, los límites de la psique, tan profundo es su logos.» El logos, es decir, el carácter sensible del ser como lo no-fragmentado, como lo concreto originario, precede a toda determinación del sentido, a toda racionalidad. Éste es el resultado decisivo de esta lógica general, que careciendo de límites en lo irracional, en la vida, contiene el mismo logos, el sentido, en la realidad de la tensión entre racionalidad e irracionalidad, entre concepto y existencia, es decir, en la *coincidencia* de ambos. Proponiendo incansablemente nuevas formulaciones de sus pensamientos, Natorp reitera una y otra vez que el auténtico «sí» del ser en el «carácter viviente, animado, de los actos» de la creación pura se hace manifiesto en la postrera coincidencia de lo divergente y contradictorio. Ahora, por tanto, es cuando el tercero de los caminos del pensamiento kantiano, la estética, puede llegar a alcanzar su porción sistemática en la lógica general bajo el pensamiento de la poesis, de la creación elevada por encima de toda forma temporal y procesual. Es el pensamiento de la individuidad, que en la individuidad de Dios y del todo del ser trasciende todo método, es decir, le asigna a éste el carácter pura y simplemente infinito de su tarea.

El interés sistemático de sus últimos años tenía que impulsar al genial investigador de la filosofía antigua a desarrollar la materia de sus interpretaciones históricas. Así, a edad ya avanzada, Natorp escribe un anexo metacrítico (1921) al polémico volumen, aparecido en 1903, que había consagrado al estudio de la filosofía platónica, elaborando una nueva perspectiva para la comprensión adecuada de Platón. La interpretación que Natorp aduce de la idea platónica es una de las tesis más paradójicas que jamás se hayan propuesto en la investigación histórica. Entiende la idea a partir del concepto de ley natural formulado por la ciencia galileana o newtoniana. El proceder hipotético de las ciencias de la naturaleza no atribuye, ciertamente, realidad propia a la ley, describiendo en ésta la regularidad del acontecer natural como tal. La doctrina platónica de las ideas ha sido desde Aristóteles objeto de la crítica por suponer, precisamente, que las ideas constituyen un mundo *per se*, un cosmos inteligible separado del mundo sensible por un abismo infranqueable. Natorp percibe sin embargo una comunidad de planteamiento

entre el platonismo y la ciencia moderna:⁶ la idea es, justamente, lo verdaderamente ente, aquello que subyaciendo a los fenómenos designa lo que verdaderamente es. Este principio, la hipótesis del eidos, no es un ente al lado de lo ente, como tampoco lo es el esquema fundamental matemático de la ecuación en la ciencia moderna. Pero no porque no disfrute de una existencia autónoma al lado del ser de los fenómenos, sino al revés, porque el ser de los fenómenos no es propiamente un ser, por cuanto no consiste en la inalterable mismidad del eidos.

Ello no es óbice para juzgar la interpretación de Natorp de la filosofía platónica como un enorme esfuerzo de abstracción. El Natorp tardío reconoce que la idea no es únicamente método, sino que lo subyacente a la multiplicidad de las ideas es la unidad transcendental de lo uno, de lo concreto originario. Cada idea deja de ser una mera perspectiva abierta a una meta infinitamente lejana, algo puesto por el sujeto, para convertirse en una perspectiva hacia lo uno y que se origina en lo uno, en lo ente mismo. En este sentido es también la verdadera esencia de la psique. Eidos y psique no se corresponden, sin embargo, únicamente como hipótesis y método frente a la unidad lógica del sistema, sino que son lo que son, en la medida en que son uno con lo uno, con lo «vivo originario, con lo concreto originario», con el «logos mismo». En su carácter de lo viviente total, la vida, que es una, vive a través de su acto vivo y creador de ponerse a sí misma. El Natorp tardío ya no mantiene en pie la separación entre el Platón lógico y el místico, que precisamente él había agudizado al máximo.

Es ésta una aproximación sorprendente de la comprensión de Platón al neoplatonismo. Como si, de algún modo, un siglo entero de esfuerzos por introducir claridad en la confusa maraña de la tradición platónica, a la que tan afecto era su propio trabajo, no hubiera existido. Lo que se expresa en esta extrema consecuencia del pensamiento de Natorp es sin embargo más que un proceso individual en la evolución de la filosofía. Precisamente aquí es donde estriba la importancia real, plenamente actual, de Natorp: dar testimonio con su pensamiento de la íntima vinculación del neokantismo del siglo xix con el neoplatonismo y el idealismo especulativo de los sucesores de Kant. Ya en el punto de partida del redescubrimiento por Cohen de los principios fundamentales de la crítica se esconde un hegelianismo inconfeso, siendo mérito de Natorp el haber retomado conscientemente los impulsos sistemáticos de Fichte y Hegel en su consecuente progresión del pensamiento para seguir desarrollando este neokantismo.

Permítanme terminar con un recuerdo personal: cuando los jóvenes, con la mirada

despiadada de la juventud, veíamos a aquel hombre pequeño, canoso, de ojos muy abiertos, envuelto en su capa de una modestia verdaderamente monumental, subir por el Rotenberg acompañado a veces por el joven Heidegger —el más joven vuelto respetuosamente hacia el anciano honorable, pero la mayoría de las veces guardando ambos profundo y sostenido silencio— entonces algo de la oscuridad y luminosidad de la filosofía única nos tocaba desde la muda conversación de las generaciones. El pensamiento de Paul Natorp fue en cierto modo en su totalidad el intento por responder a aquella pregunta que se hacía Meister Eckehart: «¿Por qué salís?» Una vez más, la respuesta, como en Plotino, como en la mística, como en Fichte, como en Hegel, sigue siendo: para encontrar el camino a casa.

Max Scheler

Es poco menos que increíble, pero si un joven interesado en la filosofía, o incluso un hombre mayor, tuvieran hoy que decirnos quién fue Max Scheler, difícilmente obtendríamos respuesta. Es posible que ambos tuvieran una idea más o menos vaga de que estamos hablando de un pensador católico que escribió una influyente «ética material de los valores», y perteneció de algún modo al movimiento fenomenológico fundado por Husserl y luego continuado *right or wrong* por Heidegger. La suya, sin embargo, no es una presencia comparable a la que Husserl o Heidegger poseen en la conciencia filosófica del presente. ¿Por qué razón es así? ¿Quién era Scheler?

Nació hace ya más de un siglo, y ha pasado casi medio desde que, repentinamente, murió con cincuenta y cuatro años. ¿Es su temprana muerte la causa de que nadie le conozca? No parece probable. Sin duda, los años en que un estudioso cosecha lo mejor de su esfuerzo se sitúan en la edad madura. Sin embargo, Max Scheler no era de aquellos que saben esperar y madurar lentamente. Era también todo menos un desconocido. Entre las figuras más importantes del movimiento fenomenológico, Scheler era una estrella de primera magnitud. Ciertamente, polémica. La bien construida sabiduría artesanal del viejo maestro Husserl, seguida por algunos con una seriedad rayana en el aburrimiento, no era de su gusto. Cuando, siendo profesor en Colonia, recibió a su colega Nicolai Hartmann, de Marburgo, le dijo: «Mi genio y su paciencia harían un filósofo.» Ello no era justo para con Hartmann, pero constituía toda una confesión. Husserl y sus discípulos no disimulaban su malestar ante él. Era demasiado brillante. En la ardiente forja de su espíritu, ¿en qué podía convenirse la filosofía como ciencia rigurosa?



Max Scheler

Recuerdo perfectamente mi primer y único encuentro con él. Yo era estudiante de filosofía en Marburgo, conocía bien sus obras principales, publicadas antes y durante la guerra, y estaba muy impresionado por la polivalencia y brillantez de un hombre, que si bien no escribía en un alemán tan depurado como el de Nietzsche, sabía hablar con no menor fascinación del *Derrumbamiento de los valores*, título de su colección de ensayos, publicada en dos volúmenes con anterioridad a 1914. El romanista Ernst Robert Curtius, protector y amigo mío durante mi estancia en Marburgo, era un gran admirador de su figura. Cuando, en 1920, Scheler se desplazó a esta ciudad invitado a dar unas conferencias por la comunidad de estudiantes católicos, Curtius aprovechó la ocasión para reunirnos. Nuestra conversación dio comienzo en el verdadero salón móvil de aquella menuda ciudad del pensamiento, el tranvía de Marburgo, el cual circulaba sobre una sola vía con una velocidad sosegada y demorándose largos ratos en los apartaderos. Curtius se mantuvo cortésmente en segundo plano, y yo me vi indefenso ante la absorbente y taladrante presencia de Max Scheler.

La impresión demoníaca

¡Qué aparición! Quien haya visitado la sala de profesores de la Universidad de Colonia,

conocerá el retrato realizado por Otto Dix allí expuesto, un fascinante documento del estilo del nuevo feísmo. No se trata de ninguna exageración, sino de la pura verdad. La cabeza hundida en los hombros y una nariz de la que no podía apartar la mirada: su amplio vuelo —qué magnífico desagüe— poseía en su centro una suerte de gotera, de la que, como pude comprobar más tarde mientras pronunciaba su conferencia, caían gotas sin cesar. Durante nuestra conversación permaneció seca.

También yo me quedé en seco bien pronto. Scheler se interesó por todo menos por aquello que entonces, yo no era más que un joven inmaduro de 20 años, colmaba todas mis expectativas. El neokantismo marburgués de Cohen y Natorp y las incipientes desviaciones de Nicolai Hartmann, a las que yo tenía por «fenomenológicas». En lugar de ello, me preguntó por Rudolf Otto, autor de la famosa obra *Lo sagrado*, cuyos métodos dijo considerar fenomenológicos y, para mí estupefacción, por Erich Jaensch, el psicólogo experimental, el descubridor de las figuras intuitivas «eidéticas», a quien nosotros, los «filósofos» abstractos, considerábamos por entero por debajo de nuestra dignidad. Me puse a balbucear de incomodidad. Con objeto de encontrar algo que nos uniera, Scheler dijo por fin: «¿No cree usted que la filosofía es en cierto modo como mover marionetas con hilos?» Me quedé de una pieza. Qué poca seriedad por parte de un pensador tan grande.

Pero luego, sus conferencias me maravillaron. Comprendí de pronto lo que había querido decir. Mover marionetas, mover sus hilos, por Dios, no: se trataba más bien de un verse arrastrado, de una posesión casi demoníaca, que llevaba al orador a un verdadero *furioso* del pensamiento. Al comentar en una ocasión posterior a Husserl la impresión demoníaca que Scheler me había transmitido, completamente desconcertado me contestó: «Oh, es buena cosa que no sólo contemos con él, sino que tengamos también a Pfänder» (este último era el fenomenólogo más sobrio, seco, y ademoníaco que se pueda imaginar). Por aquella época, 1923, Husserl no sospechaba aún quién era Heidegger. Posteriormente, vio en ambos, Scheler y Heidegger, dos seductores peligrosos que apartaban de las sendas de lo correcto, de los caminos de la fenomenología como ciencia rigurosa.

¿Quién era este hombre, que hablaba de lo eterno en el hombre? Un pensador católico, apenas. Un neokantiano (cosa que había sido) aún menos. Había opositado a cátedra bajo la dirección de Rudolf Eucken, una de las celebridades político-culturales de aquella época —quien, si mal no recuerdo, había sido galardonado con el premio Nobel

—, pero pronto se vio obligado a abandonar Jena, la ilustre ciudad era demasiado estrecha para su impetuoso temperamento. En cualquier caso, se fue a Munich, siempre un adorador de las mujeres hermosas (aunque sólo se casara tres veces). Desde allí, fundó, al modo de un judío errante, el vínculo entre la psicología muniquesa agrupada en torno a Theodor Lipps y la escuela fenomenológica de Gotinga reunida en torno a Husserl. Cuando tuve ocasión de encontrarme con él, en 1920, acababa de dar comienzo a sus actividades docentes en Colonia.

Aversión a las construcciones abstractas

En el *interim*, mediaron una serie de años de actividades políticas, en parte diplomáticas, en parte de política cultural, de las que dan testimonio fundamentalmente dos libros: *El genio de la guerra y la guerra alemana* (1915), y *Guerra y construcción* (1916). Conocemos el extraño capítulo de los libros sobre la guerra de los filósofos alemanes tal y como nos lo ha descrito Hermann Lübbe, desgraciadamente, limitando su exposición a la filosofía y a Alemania. A pesar de la estrechez de miras propia del momento, los libros de Scheler dan fe de la amplitud de sus puntos de vista filosóficos, manteniendo hasta hoy su interés. Scheler pone aquí su pluma y su espíritu al servicio de una política católica «de izquierdas» asentada sobre los fundamentos de la tradición nacional alemana, hasta que el final de la guerra y el éxito merecido de su *Ética material de los valores* —la más importante publicación, junto con las *Ideas* de Husserl y *El ser y el tiempo* de Heidegger dentro de la serie de los anuarios de fenomenología— le condujeron a una cátedra de filosofía en la recién fundada Universidad de Colonia.

¿Qué le unía a la fenomenología? En términos negativos, es fácil de decir: la aversión a las construcciones abstractas y la mirada intuitiva para las verdades de la esencia. En el círculo fenomenológico, las verdades de la esencia son aquellos conocimientos que no han sido ganados ni pueden ser verificados empíricamente, y a los que sólo se tiene acceso en una abstracción ideante, a menudo mistificados o tachados burlescamente por aquellos que no aciertan a intuir de qué se trata en la «visión de esencias». Metódico o no, el talento intuitivo de Scheler estaba muy por encima del de los demás fenomenólogos, siendo apenas inferior en fuerza intuitiva al del maestro Husserl, quien con incansable energía subordinaba su minucioso arte descriptivo a la tarea filosófica de

la autojustificación. Sin duda, poseía además una muy superior osadía y pujanza espirituales que ante nada se detenían. Una naturaleza verdaderamente volcánica. Cuando llegué a Friburgo en 1923 para estudiar con Husserl y Heidegger, todo el mundo hablaba de una reciente visita que Scheler había hecho al primero. Había puesto en un apuro al viejo preguntándole si el buen Dios puede distinguir entre izquierda y derecha. Parecía un juego frívolo, un tirar de los hilos de las marionetas. ¿O se trataba más bien de que estuviera tomándole el pelo al defensor de la filosofía como ciencia estricta? Pero para él se trataba de un asunto muy serio.

La palabra programática «intuición» constituía desde 1901 el puente que había unido a ambos pensadores. Scheler y Husserl se encontraron en Halle, en una suerte de congreso sobre Kant, prelude filosófico a la epidemia de congresos de nuestro siglo. El talento natural de Scheler para las intuiciones era en verdad fenomenal. A la vez poseía algo de la naturaleza vampírica que deja al otro sin sangre. Una vez Scheler eligió sacrificar como víctima a Kant, en el corazón de este último —lo que implicaba su filosofía moral, la doctrina del imperativo categórico y del sentimiento del deber— no quedó una sola gota de sangre viva. Con pocas cosas somos tan injustos como con nuestros errores juveniles. El neokantismo, al que Scheler confundía con Kant, fue su error de juventud. La crítica de Scheler a Kant pecaba de una ciega parcialidad.

Entretanto, sin embargo: ¡qué ideas! La jerarquía de los valores, cuyas relaciones de grado investigaba en su *Ética material de los valores*, era todo menos una teoría metafísica sobre los bienes de carácter pro-católico. Cuando Scheler deducía el ordenamiento jurídico de origen germánico, según el cual incluso el homicidio, por no mencionar el robo, es menos condenable que el hurto, de la contraposición valorativa entre valentía y cobardía —oponiendo igualmente la revalorización cristiana de la insustituibilidad de la vida a la insignificancia de la propiedad privada— todo ello era intuitiva e incontestablemente verdadero. La penetrante clarividencia de su espíritu le descubría una jerarquía de valores y de bienes que en los resultados, que no en el método, desembocaba en un orden jerárquico medieval renovado, con la dimensión superior de lo sagrado y de la personalidad de Dios. ¿Era ésta su última palabra? En absoluto.

«No desconoce el público que, desde la aparición de la segunda edición del presente volumen, en ciertas cuestiones *fundamentalísimas* de la metafísica y de la filosofía de la religión, su autor no sólo ha modificado considerablemente su posición, sino que en una

cuestión tan esencial como la de la metafísica del ser uno y absoluto (al que el autor sigue sosteniendo) la ha *alterado* tan profundamente que ya no puede seguir reconociéndose como "teísta" (en el tradicional sentido de la palabra)... Como entonces, la ética le sigue pareciendo importante para toda metafísica del ser absoluto, no así la metafísica para la fundamentación de la ética. Los cambios de las concepciones metafísicas del autor no son debidos, por otra parte, a cualesquiera modificaciones de su *filosofía del espíritu* y de los correlatos concretos de los actos espirituales, sino a cambios y ampliaciones en sus puntos de vista *antropológicos* y de filosofía *natural*.»

Recuerdo que la «apostasía» scheleriana de la fe católica fue tras su publicidad motivo de enojo para muchos, probablemente porque tenían más fe en él que en el mensaje cristiano. Curtius le defendió argumentando que cuando un espíritu tan grande se libera ello no puede ser sino motivo de alegría.

La espiritualidad personal de Scheler tenía algo de extático, un éxtasis desde el que uno vuelve luego a hundirse en el sordo impulso vital. Fue uno de los primeros que recogieron y propagaron en Alemania las doctrinas de Bergson. El *élan vital*, tan poderoso en su ánimo, no enturbiaba su elevado intelecto, siendo más bien la corriente sustentadora de la que éste se alimentaba. Extrajo, por así decirlo, la suma final de su naturaleza caótica y desequilibrada al proponer las doctrinas del dualismo del espíritu y del impulso vital, y de la impotencia del espíritu «puro». No fue algo que le cayera del cielo. Tampoco se trataba de un regreso a sí mismo, que le obligara a pronunciarse así y a romper con el concepto confesional de un Dios personal. El espíritu «puro» es verdaderamente impotente. En su temprano escrito sobre el sentimiento de la simpatía y sobre el amor y el odio (1912), sobre todo en su segunda edición (1923), aunque combatía toda reducción de los «sentimientos espirituales» a la fuerza impulsiva del placer y el displacer (al igual que, desde otra perspectiva, criticaba la reducción de las relaciones de producción a su base económica), no ignoraba que era la realidad del impulso vital la que elevaba al espíritu hacia sí mismo. El orden del corazón (Pascal) mantiene a pesar de ello su propia jerarquía. Se cuenta que tras divorciarse de su segunda esposa, una notable mujer, hermana del director de orquesta Furtwängler, siguió escribiéndole una carta cariñosa todos los domingos hasta el día de su muerte.

La cuestión no estriba sólo en la envergadura privada de la personalidad que aquí se nos descubre, sino en la envergadura de los problemas a que el pensamiento moderno se enfrenta. El ego transcendental, la «conciencia como tal», el saber absoluto que es

espíritu, no son los puntos firmes de partida, el *fundamentum inconclussum* dado de toda verdad. La objeción planteada a Hegel por Kierkegaard de que el profesor absoluto se había olvidado el existir es ahora reiterada frente a la filosofía transcendental neokantiana. Scheler no se convirtió en un filósofo existencialista. Sin embargo, la doctrina pura de esencias que para él era la fenomenología le parecía ser sólo uno de los lados de la filosofía, la esfera espiritual de las posibilidades desrealizadas de la esencia. La experiencia de la realidad en sí misma no era accesible de este modo. Supuso para Scheler el tema de una suerte de metafísica empirista, que detrás de todas las realidades investigadas por la ciencia, debía convertirse en una ciencia de lo real en cuanto tal.

No se trataba de una mera aventura especulativa al estilo del Schelling tardío, que a la filosofía negativa de la metafísica había opuesto la filosofía positiva de la mitología y de la revelación. Scheler era hijo del siglo de la ciencia. La suya era, sin duda, una cabeza especulativa de primer orden, pero la finalidad perseguida por su talento especulativo no era sino recuperar las ciencias para la metafísica. Aprovechó la psicología (psicología de la Gestalt), la fisiología y, sobre todo, la sociología. El gran estudio sobre *Conocimiento y trabajo*, publicado en 1926, en el que asimilaba críticamente tanto el pragmatismo americano como la sociología de la ciencia, contiene la idea de una antropología filosófica. El último trabajo de Scheler, intitulado *El puesto del hombre en el cosmos*, es un tratado programático que culmina en el proyecto de una tal antropología. Una perspectiva hacia una tierra nueva, en la que ya entonces se adentraban investigadores de la categoría de Helmuth Plessner y, posteriormente, Arnold Gehlen.

La voracidad espiritual de Scheler era proverbial. Digería todo aquello que pudiera servirle de alimento, poseyendo esa vis penetradora siempre capaz de reconocer y acertar lo esencial. Se cuenta que todas aquellas lecturas que devoraba le absorbían de tal manera que arrancaba pliegos enteros del libro que le ocupaba y los alargaba a los colegas sorprendidos que casualmente encontraba para obligarlos a participar en sus intereses. Al parecer, varios ejemplares de la *Metafísica del conocimiento* de Hartmann, una obra muy apreciada por Scheler, corrieron semejante suerte. Karl Reinhardt, informado al respecto por María Scheler, me contó una vez que Scheler, ocupándose con manos temblorosas de los botones de su camisa o de su corbata, acostumbraba a empezar el día murmurando sin cesar, ensayando de esta manera líneas de reflexión, desechando, probando, persiguiéndolas hasta sus últimas consecuencias; siempre desasosegado, inquieto, era un hombre tribulado por la filosofía.

Es posible que no fuera nunca del todo justo con Husserl (tan poco como para con él Husserl). La recuperación husserliana de los planteamientos del idealismo transcendental le pareció una senda equivocada en el camino hacia las cosas mismas. Estaba en las antípodas. En cambio, supo reconocer bien pronto el genio de Heidegger. El enfrentamiento crítico con *El ser y el tiempo* que, poco antes de morir, preparaba para el *Philosophischen Anzeiger*, y del que aún se conserva el manuscrito, dará quizá algún día testimonio de ello. Por su parte, también Heidegger fue capaz de ver con claridad, una vez se hubo decidido a abandonar la escolástica husserliana, la potencia filosófica de Scheler. La dedicatoria póstuma de su estudio sobre Kant, en la que se celebra la «fuerza desatada» de su pensamiento, da de ello buena prueba. Un verdadero diálogo entre ellos, el hombre de cincuenta y el de treinta y cinco años, no tuvo lugar. Existía un fundamento común para ello.

El diálogo continúa

Pues la diferenciación establecida por Scheler entre las distintas relatividades de la existencia no perseguía ningún planteamiento transcendental, sino que apuntaba a la construcción de la realidad como tal. Era aquí donde podría haber tenido comienzo el diálogo con Heidegger, que por las mismas fechas había empezado a revisar la autoaprehensión transcendental de *El ser y el tiempo*. A ambos era común el hecho de no partir de la autoconciencia, sino de aquello verdaderamente primero que hace posible tanto dicha autoconciencia como una actitud teórica. Scheler hacía blanco de sus críticas al dogmatismo contenido en la doctrina de la percepción «pura». La percepción adecuada al estímulo no era para él más que el resultado final idealizado de un gran proceso de desencantamiento que había sufrido la exuberante fantasía de las pulsiones* humanas, superávit pulsional omnipresente del que derivaba las experiencias del tiempo y del espacio vacíos. El análisis ontológico heideggeriano del ser como ser-ante-los-ojos (o ser manifiesto) apunta en la misma dirección. ¿Hubiera sido Scheler capaz de seguir el planteamiento ontológico heideggeriano, yendo así más allá del dualismo entre impulso vital y espíritu? ¿Hubiera sido capaz Heidegger de aprovechar para su planteamiento ontológico el valor por Scheler concedido a las ciencias? El diálogo continúa. Al enterarse de la muerte de Scheler, Heidegger pronunció, en 1928, de manera espontánea un elogio

fúnebre en su clase que finalizaba con las siguientes palabras: «Una vez más, una senda de la filosofía desaparece en la oscuridad.»

Max Scheler era un manirroto. Daba y tomaba. Era ilimitadamente rico, pero no conservaba nada. Vivía en el anuncio y la preparación constante de nuevas obras que jamás aparecían. Heraldo de una antropología filosófica, alimentó tras su muerte la esperanza de que éste su *magnum opus* pudiera ser rescatado de su legado. Se constituyeron comités. Fue publicado un primer volumen de escritos póstumos. Cosas maravillosas, sobre la muerte y la supervivencia tras ella, sobre el sentimiento de la vergüenza, sobre modelos y líderes, etc. En realidad todo bosquejos preparatorios pertenecientes a su período creativo más genial, poco antes del estallido de la Primera Guerra Mundial. Después de la segunda contienda, dio comienzo una nueva edición de sus escritos cuidadosamente asesorada y vigilada por su viuda, María Scheler. Entretanto, el propósito es continuar sin interrupciones con la edición, mas un legado inexistente no puede ser objeto de publicación alguna. A no ser que nos aguarden sorpresas, tendremos que contentarnos con aquello desde hace mucho tiempo bastante conocido, con aquello que, sin embargo, no es ni mucho menos lo bastante conocido como debería serlo.

Oskar Schürer

El camino que llevó a Oskar Schürer a la cátedra de historia del arte de la Escuela técnica superior de Darmstadt, el camino que realmente le condujo hacia la ciencia, no fue el de una vocación indudable a la que siguiera su correspondiente culminación. Sus colegas, sus alumnos y los otros muchos amigos que ha dejado atrás y que hoy se han reunido aquí en su memoria, sabrán de la riqueza de una personalidad, cuyas disposiciones eran mucho más amplias de lo que corresponde a la ácesis mundana de una vida erudita. Ello precisamente prestaba a Schürer la inquietud y el apremio, el poderoso aliento de un educador poseído por un pathos casi de pastor de almas. Estuviera en su cátedra o tras el estrado, midiera el ser y la voluntad de su interlocutor en una conversación viva, había en él una fuerza convencedora que interpelaba, como sólo la hay dentro de aquellas almas que se mantienen atentas a toda llamada.

Oskar Schürer estaba siempre abierto. No quiere ello decir que no hubiera en él algo velado, la ocultación de un sueño condenado a no verse jamás cumplido, algo trágico escondido tras la impetuosa y arrebatadora cordialidad de su ser. Un temblor originado quizás en la angustia o en un terror abismático, un enojo producido por la amargura, por una ira contenida casi malvada podían distorsionar hasta casi convertir en una mueca su rostro bondadoso y amable, en cuyas grandes anchuras se reflejaban aquel carácter risueño y alegría de vivir que le eran propios. Nadie que lo haya conocido verdaderamente podría dudarlo: la canción de la vida de este alma no era fácil, nada que pudiera resumirse en una sola línea.



Oskar Schürer

Existen almas bien guardadas que en los momentos más conflictivos, en mitad de crisis de una desgarradora intensidad, o cara al destino más adverso, conservan una permanente seguridad de su ser. Son aquellos pocos bienaventurados que representan para los demás la prenda de todo lo que de bueno y honrado hay en el hombre, bondad y honradez sin cuya presencia en su naturaleza ésta apenas podría ser objeto de fe para ninguno de nosotros. Por contra, existen también naturalezas volcánicas que por el empuje de sus tensiones internas están destinadas a hacer saltar en pedazos todas aquellas formas de vida en que pudieran albergarse, encontrarse a salvo o volverse serenas, sean éstas posibilidades que se les ofrecen o incluso tratan de imponérseles, encarnando así simbólicamente el signo de una época cada vez más sacudida por la creciente incertidumbre. Oskar Schürer era una de estas naturalezas. Seguir el curso trazado por su vida y su actividad, no significa penetrar en el misterio individual de un hombre, sino reflexionar sobre el espíritu de nuestro tiempo y sus ineludibles coacciones.

La ley individual de Schürer se adecua admirablemente a la tarea de representar simbólicamente la época que nos ha tocado vivir. El padre, fallecido prematuramente, provenía de una vieja familia burguesa de Augsburgo. La madre, a la que le unían íntimos lazos, era del norte. En él se reunieron en una unidad llena de tensiones algo profundamente sano con la exaltación de un ánimo sensible y meditativo. Educado en un

instituto humanista, un temprano viaje a Grecia profundizó la impresión causada por el mundo clásico, a la que siguió el comienzo de sus estudios en Marburgo, iniciados a la par que el estallido de la primera gran guerra. Fue éste un acontecimiento que dejaría en él profunda huella, de la que se hace testimonio una expresión lírica no menos duradera. Podemos, por tanto, abandonar el punto de vista biográfico, dejando que la obra literaria de Schürer constituya nuestro mejor documento. Su experiencia de la guerra queda recogida en tres pequeños volúmenes de poesías, entre las que se encuentra ésta que, al modo de una balada, canta tiernamente a la muerte en combate del hermano pequeño:

Bruder
Die braunen Äcker muss ich jetzt hassen
und die warme Erde, die ich so geliebt,
nun sie Dich mir rauben.
Und muss doch wieder hinstürzen,
die schwarzen Schollen zu küssen
und die duftenden Blumen,
deren Teil Du nun bist.

(Hermano
Debo odiar los pardos campos
y la tierra cálida, que tanto amara,
ahora que te han raptado.
Pero no puedo sino volver a caer sobre ella,
y besar los negros terrones
y las perfumadas flores
de las que ahora eres parte.)

Dos otras pruebas:

Winterkrieg
Lichtdurchstäubtes Winterland,
Ruhe liegt auf allen Wegen.
Sonne hängt am Himmelsrand,
will sich auf die Berge legen.
Wälle, Gräben sind verschneit.
Stille tropft wie neuer Segen.
Und wir lauschen unsrer Zeit,
reifen neuem Tod entgegen.

(Guerra de invierno
Tierra invernal espolvoreada de luz,
apacibles todos los caminos.
El sol pende del confin del cielo,
deseando reposar sobre los montes.
Terraplenes y fosas están nevadas.
El silencio gotea como una bendición.
Y nosotros escuchamos con atención a nuestro tiempo,

y maduramos acercándonos a una nueva muerte.)

Viele hundert Tage Mord
Viele hundert Tage Mord,
viele hundert Nächte Qualen.
Abgewendet schläft der Gott
und die Teufel prahlen.
Erde, die den Stern begrub,
modert ihre toten Söhne.
Seele lauscht im Büssetuch
auf verlorne Töne.

(Cientos de días de asesinatos
Cientos de días de asesinatos,
cientos de noches de torturas.
Ignorante de nosotros duerme el Dios
y los demonios se vanaglorian.
La tierra que enterrara la estrella
pudre los cuerpos muertos de sus hijos.
El alma escucha en el hábito de penitencia
sonidos que se pierden a lo lejos.)

muestran desde el punto de vista formal la persistencia del arte lírico romántico, permitiéndonos adivinar la profunda conmoción que la guerra supuso para toda una época: el derrumbamiento de la fe humanista-idealista en la cultura en medio del horror desatado en los campos de batalla. Con posterioridad, sin embargo, aparecen dos nuevos pequeños volúmenes de poemas, *Drohender Frühling* y *Versöhnung*, en los que la expresión se concentra en una descarga eruptiva al estilo de la poesía expresionista contemporánea, y en los que se expresa lo mismo una fe indomable en la vida que una porfía amargada por el sinsentido de los acontecimientos bélicos. Véase, al respecto, un ejemplo de estos versos, poéticamente conmovedores, pero sobrecargados desde el punto de vista retórico:

Märzpsalm
Erbarmender! dass ich hier liege
niedergeworfen in deine keimenden Schollen!

Höre mein Schrein!
Wer warf uns in solche Geschiecke?
Raserei über uns! Ewig urfremdes Sterben!
Sterben in Frühling und Abend und duldenden Nächten.
Leben uns ausspie;
in Erden müssen wir kauern, ach! hassen die dumpfen Tage!
Immer geduckt unter drohenden Fäusten,
brechendem Hohn.
O wer hat uns so unterjocht?

Empörung lauert in allen tödlichen Schlachten,
da aus der Not sich erkannte
Opfer und Mord.
Wohin, ihr Alten, stellet ihr eure Söhne,
dass sie euch hassen müssen
jungguten Erkennens!
Denn euer Tun müssen wir büßen —
Was fehlten wir?
Euern verirrtten Begierden
was bluten wir noch?
Säulen von Vätern lasten schwer auf uns.

(Salmo de marzo
¡Misericordioso! ¡Que yo aquí yazga
postrado en tu campo arado que germina!
¡Escucha mis gritos!
¿Quién nos arrojó a este destino?
¡Furor sobre nosotros! ¡Morir eternamente extraño!
¡Morir en primavera y por la tarde y en las pacientes noches!
La vida nos vomitó;
sobre la tierra hemos de agacharnos, ¡ay! ¡odiamos los sordos días!
Siempre humillados bajo puños amenazadores,
bajo escarnio que nos quebranta.
Oh, ¿quien así nos ha avasallado?

Indignación acecha en batallas mortales,
sacrificio y crimen
conocidos por la necesidad.
¡Adónde, ancianos, llevasteis a vuestros hijos,
que éstos tienen que odiaron
desde la virginal bondad de su conocimiento!
Pues hemos de expiar lo que hicisteis.
¿Qué faltas cometimos?
¿Qué sangre hemos aún de echar
sobre vuestros extraviados apetitos?

Los pilares de los padres
pesan terribles sobre nosotros.)

Quizá sea bien poco lo que de poéticamente valioso consigue Schürer en estos amontonamientos extáticos de palabras, pero en ellos se trasluce que, en un sentido muy preciso, el lenguaje era su elemento. El lenguaje, es decir, el material más inmediato y dúctil para un corazón turbulento. Más tarde, pronunciando palabras de aliento para los jóvenes estudiantes de esta universidad que experimentaron la realidad de la Segunda Guerra Mundial, decía a la par que recordando su propia juventud:

«También nosotros, cuando teníamos vuestra edad, regresamos a casa de una guerra terrible. Y también nosotros fuimos golpeados, heridos en lo más profundo por los acontecimientos que tenían lugar ahí fuera, en

nuestra confianza en una vida amable. Las imágenes horribles de la batalla seguían retumbando en nuestro interior, y alguna de estas almas, asediada por la muerte, no pudo ya recobrar el equilibrio que posibilita una vida activa.

»Fueron muchos, pero fuimos más los que mantuvimos la fe. La fe en la posibilidad de construir un mundo mejor, en abrigar una mayor confianza en las relaciones con los demás hombres, en un poetizar y educar que expresara con mayor inmediatez esa confianza. Ello nos elevó por encima del abismo de la pérdida de nosotros mismos. Nos impulsó desde las calamidades exteriores hacia la aventura del espíritu.»

En realidad, ésta era la tarea que le impusieron la vida y la época: vencer espiritualmente la conmoción que para él habían supuesto las bruscas transformaciones vividas durante aquellos años, y fijar en un pensamiento duradero el lirismo de sus vivencias. Después de que, bajo el influjo de la poesía de George, hubiera compuesto un nuevo cuaderno de versos rigurosos en la forma, Schürer abandonó la senda poética sin entregar su nueva obra a la publicación, dando después término a su carrera de historia del arte —que había comenzado en Marburgo estudiando con Richard Hamann— con una tesis doctoral sólida, artesanal, sobre la iglesia conventual de Haina. Siguieron después años inquietos, dedicados en parte a la investigación, desde el punto de vista de la historia de la arquitectura, del problema de las capillas dobles, y sobre todo a la crítica y al ensayo en torno a la pintura moderna, en la que se ocupó principalmente de Franz Marc y Pablo Picasso. Sobre este último publicó un breve trabajo en los años 1926/27. Finalmente, se estableció en Praga, eligiendo así su destino. La primera edición de su libro sobre Praga, publicado en 1930, tuvo un enorme éxito. Era una jugada atrevida en la que interpretaba y desplegaba con vivo dramatismo la biografía de una ciudad, su historia, su cultura y su contorno arquitectónico. No se trataba de una obra conforme a las reglas, sino de mucho más: la elección de un tema para la vida en cuya ejecución culminaba su rica producción en historia del arte y que, tras un período de docencia como profesor no titular en Halle y en Munich, le condujo a la cátedra ordinaria de la Escuela superior de ingeniería de Darmstadt.

El libro sobre Praga marcó en más de un sentido una época en su producción. Una ciudad como obra de arte. Con toda seguridad, no fue Schürer el primero en reconocer el significado histórico-artístico de un tema semejante. A cambio, su aproximación a él se vio precedida de presupuestos particularmente felices. El problema de su vida era clarificar espiritualmente la fuerza vital, sensitivo-corporal, de sus vivencias a través de figuras objetivas. Eso es justamente una ciudad: un mundo, pero no el de una imagen que uno contempla desde un principio con la distancia que permite su objetivación en

una figura, sino un mundo en el que se vive, que penetra bajo la piel, y cuya realidad va lentamente perfilándose para los que se afanan en ella, de la misma manera que la ciudad misma va tomando forma dentro del proceso histórico de su crecimiento en dirección hacia su configuración nunca del todo terminada o completa. A esta primera biografía de una ciudad, Schürer hizo pronto seguir otras, como la de la ciudad de su padre, Augsburgo, la capital loronesa, Metz, o las de aquéllas que describe en conferencias y tratados más breves, como Viena, Nuremberg, Braunschweig, Würzburg, Lübeck, Danzig. Encontrándonos en él con uno de los mejores y más amantes conocedores de las ciudades alemanas, el hecho de que ya no pudiera escribir su obra mayor dedicada a ellas después de su destrucción en la Segunda Guerra Mundial, constituye una más entre las dolorosas inconclusiones que tocaron en suerte a su vida inacabada. El recuerdo agradecido de la fuerza acusada de Augsburgo, su ciudad paterna, queda recogido en uno de sus últimos ensayos, *Nuestras ciudades antiguas*:

«Quien haya tenido la suerte de crecer en medio de la fascinación que ejercen los muros antiguos, habrá percibido esa fuerza que imprime carácter, propia a las ciudades antiguas. En su carácter habrá encontrado, elevado a lo monumental, la confirmación del suyo, y agradecido volverá a recibir para su hermoso fortalecimiento lo que antaño se precipitara desde su interior en una imagen objetiva. Es esta fuerza activa de las ciudades antiguas la que es preciso conservar, traspasándola a la vida de las generaciones futuras.»

No era el suyo el ojo de un analítico, sino la mirada de un sondeador de almas que sabía interpretar el enigma de aquellas urbes. Así, no es casual que Schürer establezca la comparación entre el perfil de la ciudad y el rostro humano:

«De la misma manera que el fisionomista reconoce en el semblante del hombre la capa determinante, el destino decisivo, que se sobrepone a los demás determinando la expresión del todo, así también la capa fundamental en el rostro de una ciudad, la huella pétrea del tiempo que resultó definitivo, llega una y otra vez a tocarnos por encima de cualquier igualación producida por las épocas. Una sola vez en el transcurso de los siglos, cada una de las ciudades históricas fue reconducida a sí misma y llamada a confesar su esencia. Fue entonces cuando su figura se hizo compacta, y todas sus construcciones estrecharon los lazos de su estampa duradera. Jamás la arbitrariedad del estilo ha determinado el semblante de una ciudad viva.»

Con carácter de principio se pronuncia Schürer sobre la esencia de las ciudades antiguas:

«Con previdencia a todos nuestros esfuerzos por reconstruirlas, hemos de sumergirnos por última vez en el ser de estas ciudades antiguas. Es preciso tener experiencia de ellas observándolas de manera espontánea. Su ley se revela a los que pasean. No nos detenemos en menudencias, sino que nos dejamos acoger por el todo que nos conduce a buscar aquí y encontrar allí, el todo que crece a través de nosotros formándonos según su ley. Pero no sólo es el espacio al que hay que captar del todo, también el tiempo, la época, brotan desde los fundamentos abriendo los diferentes estratos y capas superiores, conjuntando los siglos en el símbolo, de

súbito consciente, de la simultaneidad de un momento singular. Sí, así es: uno se ve inmediatamente arrastrado en las ciudades antiguas hacia la profundidad del devenir histórico, sin que ello sea algo que comprendamos por medio de conceptos, sino, más bien, algo que ejecutamos en un acto espontáneo. Todo ser se funde en su devenir, y este devenir que es sentido como algo vivo vuelve a ordenarse en el ser. De este modo, agarramos a la vez cimas y raíces. La vida se da a conocer a quien la mira. La figura revela la manera en que ha llegado al ser.»

He aquí, pues, lo que atrae la pasión espiritual de Schürer hacia el tema de la ciudad: las ciudades son para él el testimonio actual de nuestro ser histórico y la conjunción de nuestra esencia. Una generación a la que los sufrimientos del siglo que termina, del siglo histórico, han deformado casi hasta su autoalienación, experimenta la profunda concordancia de su ser con la historia que continúa determinándola como el regreso al hogar que supone su vuelta a sí misma, pero no a la manera de una divinización de lo sido, sino como la verdadera adquisición del futuro que le está reservado; del mismo modo que Oskar Schürer no exigía la reconstrucción de nuestras ciudades con la pasión de un restaurador, sino con vistas a la más profunda apropiación del futuro.

El tema Praga marcó una época en la vida de Schürer en un segundo sentido. Fue su descubrimiento de la frontera. En Praga se le hizo consciente por vez primera: frontera entre el este y el oeste, un campo de tensiones con dinámica propia —una ciudad alemana, construida por arquitectos alemanes según la tradición alemana, adornada por artistas plásticos alemanes— y sin embargo diferente al interior de la vieja Alemania. Una tendencia a la pérdida de la forma, un ablandamiento de la vis formativa del sur y del occidente en la atmósfera natural de las tierras eslavas, que emana del oriente y de sus hombres:

«El conjunto arquitectónico de Praga y en ocasiones también los detalles transmiten a menudo la impresión de la vegetación, una vegetación que prospera libremente, abandonada a sus humores y a sus juegos. Es como si los ritmos nacidos de la naturaleza hubieran sido trasladados al reino de la configuración consciente. Que la forma artística absoluta contraste a menudo con ello —en algunas creaciones del renacimiento y el rococó—, profundiza mediante la oposición únicamente la impresión de lo natural presente en la imagen de la ciudad. Es un empujar y buscar en el espacio que curva interiormente las callejas, ahueca y vuelve sinuosas las plazas y estruja el cuerpo de la ciudad. Hay un entrelazado de las conexiones por encima del río y transversalmente a través del bloque urbano, un ensamblar y entrecruzarse de los cauces de energía arquitectónicos como si se tratara de organismos vivos. Lo decisivo no es que la posición de las colinas conforme la irrupción de la naturaleza en el perfil urbano, acentuada aún más por el descenso sinuoso de los parques que desde ellas penetran en el centro urbano, y sobre todo por el curso con que el río afirma decididamente su presencia a todo lo largo del plano de la ciudad. Mucho más significativo es que incluso lo que ha escapado a la naturaleza, la construcción pura, respire tan naturalmente. Todas las formas tienden a desviarse hacia lo vegetal, y la piedra sabe aquí más profundamente de su origen terrestre que en las ciudades del oeste y del sur, más desligadas de la naturaleza.»

Schürer persigue el problema del arte en la frontera en otros trabajos. Ante todo en sus estudios sobre la región checa de Zips; y, de nuevo en la frontera occidental, en su ensayo sobre *La antigua Metz*. También aquí lo que le impulsa es evidentemente algo más que un problema científico: es su propio problema vital, que le provee del olfato para los demonios causantes de tensiones presentes en esas situaciones fronterizas. Lo sordo, elemental, vital de su fuerza nacida de la tierra y la energía de la decisiva configuración espiritual se encuentran también en él en disputa. Lo aquí superficial, lo en el transfondo activo, en el arte de las tierras fronterizas, es para él como una imagen contemplada de sí mismo, y de nuevo nos preguntamos si Oskar Schürer sigue siendo aquí alguien aislado, si en la forma particularizada de sus problemas individuales e histórico-artísticos no está gestando algo universal y que nos afecta a todos. En el ensayo sobre Metz podemos leer estas palabras indicadoras:

«Metz fue durante siglos la ciudad fronteriza, no sólo en términos políticos. Como entre los hombres, también entre las ciudades existen aquéllas que una y otra vez se ven empujadas al límite, desde donde pueden contemplarse el cielo y el abismo, donde lo inaprehensible colinda con la vida en apariencia tan a salvo. Allí tiemblan los fundamentos, y este temblar queda acuñado en el semblante del ser. Puede asustarnos si lo miramos por momentos. Nos toca lo absolutamente otro, lo que no podemos aprehender, lo que revela su sentido sólo en el más allá.»

La situación límite no sólo es propia de los pueblos y de las razas, también lo es del tiempo, siéndolo particularmente del nuestro que ya no está envuelto por los lazos seguros cristianos de nuestra procedencia histórica y, en su estar expuesto hacia lo abierto, se ve tocado, sin embargo, por un más allá que nos trasciende y que ingresa en nuestro interior.

Déjenme mostrarles cómo, allí donde el pensamiento histórico-artístico de Schürer posee una dimensión personal, más allá de la investigación especializada y concienzuda, sitúa la cuestión de la frontera, de la situación crítica, en el límite divisorio del espacio y del tiempo, en su máxima amplitud y, finalmente, en un sentido universal y actual. Una de estas cuestiones era la de la transición desde el mundo medieval a la era moderna; no en tanto problema epocal de la historia universal, sino en tanto problema de las fuerzas que se expresan en la creación artística, estableciendo tanto vínculos con el pasado como abriéndose a las corrientes futuras. He aquí el motivo impulsor claramente identificable incluso en la investigación minuciosa de que es objeto la peregrinación de soltero de Durero: la estratificación de las distintas fuerzas en el enfrentamiento crítico del pintor

con el sur itálico; evidenciar su compenetración con las experiencias flamencas de Durero. He aquí, igualmente, cómo Schürer sigue la pista en las geniales creaciones urbanísticas del gran maestro de obras de Augsburgo, Elias Holl, a la situación límite trágica que se establece entre su ser propio y sus lazos en tanto criatura. He aquí, por fin, cómo para él las grandes creaciones pictóricas y plásticas de Michael Pacher alcanzan el rango de expresión dramática del vuelo entre las épocas:

«Así, el hombre, portador consciente de la carga de su destino, se abre paso hacia la clarificación figurativa de su existencia. Sin embargo, fantasmas de otro mundo persisten en disimular con velos este drama humano, devolviéndolo a sus vínculos con un reino sometido a la providencia divina. Permanecer suspendido entre las épocas, tal era la ley de Michael Pacher.»

Una cosa le movía por encima de todas las demás: la pregunta por un símbolo válido para una humanidad que se había liberado de sus ataduras eclesiásticas; Schürer lo identifica con el paisaje. En el estudio sobre Pacher puede leerse:

«En su obra pictórica, todo apunta, de acuerdo con un impulso general a la época, hacia la particularización en el paisaje. Pacher, sin embargo, eleva lo paisajístico a una relación superior con el mundo... Adivina la grandeza de la naturaleza en la forma de manifestación que es el paisaje como el vínculo nuevo en que lo hasta ahora determinado sobrenaturalmente ha de transformarse.»

¿Qué revela el paisaje en cuanto tema de la figuración en imágenes? El yo liberado de su relación a la divinidad encuentra en la representación paisajística su contrario en el «afuera», nos dice Schürer en su ensayo sobre la pintura de paisajes en torno al 1500. Y luego añade a modo de conclusión:

«La contraposición, aquí perseguida, de las tres maneras en que en torno a 1500 trata de representarse lo paisajístico en el cuadro, permite entrever por qué la época no podía aún ser testigo del desarrollo completo de este tema. Si comprendemos la aparición en la pintura occidental de la representación de paisajes no solamente como una consecuencia inofensiva de una gozosa ampliación de la sensibilidad hacia el más acá, podemos apreciarla en sus profundidades como la exigencia del sujeto de encontrar un compañero de fatigas a la hora de soportar aquella responsabilidad que carga sobre sus hombros la pérdida de una realidad transcendental, reconociendo de esta manera el lugar de esta época y de este arte dentro de la evolución general que sólo se cerrará con el "paisaje cristiano" romántico surgido hacia 1800.

»Sólo los románticos experimentan la realidad de toda mitología como algo agotado, y sólo a su consciencia despierta se le desvela la radical soledad del sujeto. El paisaje se constituye en el polo opuesto "natural" a esa soledad. Uno ve reflejada en él su subjetividad, sintiéndolo así como su salvador. El paisaje contemplado posibilita una vez más un salto hacia la transcendencia y, con él, la redención del sujeto de su aislamiento.»

De manera lógica, Schürer hace entonces objeto de sus investigaciones la pintura paisajística romántica de C.D. Friedrich y la lucha casi obsesiva de Philipp Otto Runge por un nuevo mito que fuera susceptible de representar el papel de un símbolo. El

proceso de maduración interno, pero no sólo en el sentido biográfico, de las conclusiones a las que arriba su pensamiento histórico-artístico se hace del todo manifiesto en sus esfuerzos en relación con el tema de la frontera respecto del arte moderno. La exactitud naturalista de la pintura paisajística del siglo xix conforma la historia de una pérdida del símbolo, en cuyas postrimerías se sitúa la destrucción del tradicional universo simbólico de la pintura en su época clásica. Ya en el ensayo sobre Picasso (1926) se nos dice:

«Aquí se encuentra el problema de Picasso: su creación es originaria, pero él debe llevarla a cabo en un material formativo derivado, es decir, derivado a partir de un presente todavía tambaleante.

»Mas éste es el destino de los artistas de nuestros días: están fuera del tiempo, pues el hoy no es todavía tiempo en el sentido de una interpretación figurada del mundo. No se alimenta aún de su propia fuerza formativa. Está en construcción. El hoy todavía exige, aún no da. Exige la entrega de lo humano, la destrucción de la querida figura humana, de la que se ha nutrido la sensibilidad de tantos siglos, en la que se vaciaron sus figuras. Es el tener que integrarse en los lazos extrahumanos del universo, cuyas correspondencias ya no suenan sino inseguras en el símbolo de la figura y cuya implacabilidad y exactitud los sobrepasa alcanzando el reino de las legalidades que todo lo abrazan.»

El trabajo sobre el espacio de la imagen en la obra tardía de Hans von Marées está dedicado a la preparación de este proceso evolutivo; interpretando con insistente persistencia en sus conferencias el significado artístico de Franz Marc desde el punto de vista de que en su obra centellea un símbolo de nuestra época, ya no centrado en la figura humana, sino que incluye también la figura del animal en normativas más abarcadoras.

De esta manera, por más que los objetos de su investigación estén alejados unos de otros, la obra científica de Oskar Schürer adopta la forma de una unidad conclusa. No era especialista en ningún campo, pero reconoció la situación humana de nuestro tiempo en todos los campos que investigó. Así son ciencia y más que ciencia, un testimonio duradero y para nosotros permanente de nuestro ser.

He llegado al final; hablar aquí del profesor académico y del educador, del amigo de la juventud, es algo que no quisiera permitirme: tengo aún demasiado presente la manera en que, en aquella serie de conferencias sobre la técnica de las que fue organizador en 1943, y en las que yo mismo pronuncié unas palabras sobre Hölderlin, concentró con mano firme al auditorio en torno a las decisiones esenciales de nuestra época. Permítanme resumir este ensayo de homenaje al trabajo y a la vida de Oskar Schürer en un verso de Hölderlin que define la esencia de este hombre como si se tratara de una fórmula:

Voll Verdienst, doch dichterisch lebet der Mensch.
(Lleno de mérito, pero poéticamente vive el hombre.)

Max Kommerell

Para Max Kommerell el hacer poético —siempre más un sufrir que un hacer— fue el alfa, el omega, y el centro conductor de su vida. Allí donde sirvió a la ciencia, aquello que fue como pedagogo, como amigo y como más íntimo conocedor de las personas más amadas, lo fue como poeta, abierto al embate de lo ente, esforzándose por la respuesta más exacta. Así, es difícil poner un límite al recuerdo del poeta Kommerell. Sus trabajos poéticos, desde sus primeras publicaciones, hasta los poemas maduros de quien fuera prematuramente llamado por la muerte, son sin duda la expresión más inmediata y el más puro ir cobrando forma de su poesía. ¡Pero cuán profundamente no alcanzan sus esfuerzos interpretativos en la misma manera originaria de formular respuestas al ser, hasta qué punto no son hallazgos verbales del poeta para sus más esenciales experiencias! Qué fuego creativo irradiaba en todo instante su persona, tanto en los más delicados temblores del corazón como en la libertad majestuosa de su trato con los hombres y las cosas. Era uno de los hombres más sensibles, porque era uno de los más creadores. Su obra poética era manifestación de esa viveza creativa, en que manaba el torrente de su vida, destinado a un fin tan temprano.

Podemos contar su historia posando la mirada en el espejo de su obra. Pero importa contarla como debe contarse la historia de un hombre que vivía de un modo absolutamente poético: como la historia de sus experiencias y decisiones esenciales que llevó a cabo para todos nosotros y considerándolas como las nuestras.



Max Kommerell

En 1928, el joven de veintiséis años descuella con un libro, *El poeta en tanto guía en el clasicismo alemán*, que de un solo golpe hace ostensible el singular rango de su temperamento poético y científico. La nueva y expresiva óptica bajo la que nos muestra a Klopstock y Herder, Goethe y Schiller, Jean Paul y Hölderlin, junto con el resultado de su penetrantísima profundización —y juvenil idealización— en el tesoro máspreciado de la cultura alemana, tuvo que aparecerse al contemporáneo imparcial como un milagro, e incluso sus rivales vieron de inmediato que aquello que, incomprensiblemente, fluía de la pluma de un simple mozalbete, era nada más y nada menos que una obra maestra. Provenía del círculo de las revistas de arte. El magistral educador que había elevado a este joven a tan sobresalientes méritos literarios era Stefan George. Conviene tener presente que en las humanidades —a diferencia de la investigación matemática— la genialidad de las obras juveniles no sólo es rara, sino que no es en absoluto posible a menos que el joven genio encuentre un gran profesor y educador que le abra a un mundo de valores coherente y universal. No sin justicia, se ha reprochado a los libros del círculo de revistas de arte lo uniforme de su esquema teórico interpretativo. El ejemplo de Max Kommerell muestra que el mundo de valores de George no sólo no es obstáculo para un gran talento, sino que, al contrario, puede desarrollar y elevar éste a lo grandioso. ¿Acaso no es ésta la finalidad última de toda disciplina: capacitar a aquellos que se crían en ella

para que su propio crecimiento les permita dejarla atrás? El mundo moderno, en el que lo original es venerado, olvida con demasiada facilidad que la única originalidad valiosa es aquella que supera la tradición. La obra maestra juvenil que señala los comienzos de Kommerell permanecía aún por completo dentro del mundo de George, pero con una frescura y cromatismo que dejaba ya adivinar la riqueza de su prosélito. El joven poeta jura decidida obediencia a sus mentores Jean Paul, el bardo de las umbelias en flor de la tierra nativa, y Hölderlin, el vate clarividente del ángel de la patria. Por la misma época consintió —tras innumerables intentos— en publicar un primer trabajo poético: diálogos figurados, pero para entonces sus inicios poéticos e interpretativos eran indivisibles para él.

Aún habría de sobrevenir un año de penosas conmociones para el joven poeta, sobre el que recaerían dolorosas e irrevocables decisiones. Con sus mismas palabras:

Weiterleben will ich zwar,
Ob ich es vermag, bleibt offen.
Zwischen kaum gewagtem Hoffen
Und Verzweiflung welches Jahr!

(Seguir viviendo quiero,
Si acaso pueda, está por verse.
¡Qué año éste, entre mi desesperación
Y este tener esperanza osado apenas!)

No es difícil reconocer tres de ellas. Por empezar con la más manifiesta: Kommerell asciende al rango de catedrático de literatura en Frankfurt, adoptando de este modo —sin duda contra la voluntad de George— el estatus de un hombre de ciencia. La segunda de estas decisiones concierne a sus relaciones con Stefan George. Se produce una ruptura personal, y Kommerell empieza a desligarse del vínculo espiritual que le une al círculo. Con esta decisión tan difícil enlaza la tercera: con la muerte del más íntimo amigo, la apasionada amistad de su juventud encuentra trágico final.

Estas tres decisiones, que luego determinarían el entero curso de su vida, constituyen en el fondo un único proceso, en el que Kommerell se condenó a ser él mismo.

La primera de ellas falla en contra de la libre existencia en el círculo esotérico del poeta, así como contra su relación exclusiva con ese reino interior, y a favor de la ciencia y de la forma público-estatal de la cultura espiritual y de la educación de la juventud. Le obligó tanto a él como a la institución a la que se incorporó a enfrentarse a diversas tensiones y cargas emocionales. Podemos decir en honor de ambos que demostraron ser

capaces de tolerarse. Con mayor saña tuvieron que luchar en el interior de Kommerell sus múltiples potencias poéticas y científicas. Sólo su entrega apasionada, en verdad poseída, al trabajo, sostenida por su férrea voluntad y por la peculiar frescura y energía de su espíritu, le permitieron soportar hasta el fin la tensión de su existencia poética y científica, así como, lo que casi amenazó con aplastarlo, transformarla en fecunda reciprocidad. Los criterios y reglas externas fracasaron con él. El dominio verdaderamente magistral del oficio, la asombrosa vastedad y actualidad de su saber, la seguridad de su mirada crítica que le permitía reconocer rápidamente lo esencial y fértil, excluyendo a un tiempo lo accidental, todo ello se hallan en el trasfondo de sus publicaciones. Fuerza vivencial y vehemencia verbal daban a sus exposiciones de Jean Paul y Schiller, Goethe y Kleist, con las que promovió en verdad decisivamente el conocimiento de estos poetas y de la poesía en cuanto tal, la apariencia de creaciones poéticas libres, situadas fuera del ámbito científico. Por contra, todos estos trabajos se apoyaban en los estudios más minuciosos, haciendo prosperar nuestros conocimientos como ninguna otra investigación ajustada a reglas preconcebidas. Son sin duda manifestación del encuentro del poeta con los poetas y nos hablan de su historia íntima. Juventud sin Goethe: más en el encabezamiento que en el texto, esta disertación muestra una dirección del pensar y el poetizar de Kommerell. Pues en cuanto al contenido, la alusión a la veneración de George por la juventud apenas era ya digna de crédito entonces. Al tomar conciencia entonces de lo discutible del sistema de valores ávido de poder de su maestro y de la ponderación de toda poesía en sus fuerzas rectoras, su mirada, aleccionada por Nietzsche, le descubrió el misterio laberíntico de los estratos anímicos. Las figuras ricas en evocaciones de Jean Paul se fusionaron en un verdadero sistema de situaciones anímicas, en Schiller descubrió al psicólogo oculto, en el obvio psicologismo de Kleist la notoriedad del enigma inexpresable del hombre. Pero entonces dio también el salto más allá de lo psicológico en la órbita de otros mundos poéticos completamente distintos. Calderón se le apareció como una perspectiva insuperable en la contemplación dramática del mundo. Shakespeare y la era de la tragedia de caracteres por él dominada se convirtieron en el episodio que constituyen dentro del conjunto de la literatura mundial. La tragedia francesa se hizo patente en su derecho y condición autónomas en el trabajo erudito en torno a Lessing y Aristóteles; la *Commedia dell' Arte*, el guiñol, las formas de vida hieráticas de China, le atraieron con su magia irresistible, porque en ellas se ampliaba su conocimiento de los modos de la poesía y de la vida.

Pero ante todo el intérprete hubo de ser poeta allí donde importaba conocer la materia prima de la figuración poética. Ahí tenían que unirse la sabiduría exenta de prejuicios de la infancia con la fuerza de la ciencia. Así, su inaudito conocimiento de las leyendas y de los sueños le proporcionó la inteligencia de las leyes y vías de la fantasía poética, a los que ningún método es capaz de encaminar, pero que no obstante representan conocimientos de soberana evidencia. De este otro origen del conocimiento habla nuestro poeta en un poema que sigue al epígrafe *Instrucción por el cuento*:

Weihen haben auch die Kleinen,
Die du Grosser niemals lernst
Und von denen streng und ernst
Sie dich auszuschliessen scheinen;
Wo sie schwere Rätsel lösen;
Es nicht wissen und vergessen,
Wie sie damals sich gemessen
An dem geistergrossen Bösen
Und so siegreich, dass um Gnaden,
Die vielleicht ein Kind verschenkt,
Mancher seine Stirn beladen
An so süsse Wange senkt.

(Misterios tienen también los pequeños
Que tú, adulto, nunca aprenderás
Y de los que severa, seriamente,
Parecen a ti excluirte;
De allí donde descifran difíciles enigmas;
No saben y olvidan
Cómo entonces se midieron
Al gran espíritu del mal
Y tan victoriosos que, solicitando la gracia
Que tal vez un niño obsequie,
Alguno su cargada frente
Posa en tan dulce mejilla.)

El hecho, sin embargo, de que el joven admirador del arte profético hölderliniano se inclinara al final tanto por la sencillez melódica como por el encanto silencioso la lírica del Goethe anciano, o que el joven devoto del rigor estilístico del maestro Stefan George homenajeara al fin la audaz ligereza de los sonetos a Orfeo, caracteriza asimismo su camino hacia la madurez. Aquí un iniciado había aprendido de sí mismo que el poeta como guía no representa la pretensión más sublime, sino la más delicada, frente a la eterna valía del bardo. Lo que la poesía es como potencia anímica ordenadora sólo puede serlo siendo única y enteramente poesía. Los últimos pensamientos de Kommerell sobre los poemas rechazan decididamente toda exigencia a la poesía que espera de ella el

cumplimiento a modo de sentencias proféticas. Así, incluso de Hölderlin hace resaltar: «Lo que Hölderlin designa como acontecimiento existe para nosotros sólo en su poesía.» A la ciencia a la que servía, a la ciencia de la poesía alemana, Kommerell le mostró de la más penetrante manera que para poder ser, tiene que ser ciencia de la literatura mundial.

Contentémonos, sin embargo, con la alusión a lo poético originario de sus trabajos científicos. Que incluso como pedagogo seguía siendo poeta, expuesto y accesible a los misterios del crecimiento en las almas jóvenes, nos lo da a conocer este poema de su época tardía:

Schülerschaft

Ich lehrte dich ein hohes Ding:
Wie droben streng die Lichter stehn —
Dass es dir durch die Seele ging.
Mit keinem Wesen, das gering
An Art war, wollte ich begehnen
So zarte Weihe. Ein Gekling
Schien dich von weitem anzuwehn.
Du hobst dein Antlitz auf. Ich fing
Es an zu lesen, zu verstehn.
Dann schwieg ich still und liess geschehn,
Was jetzt von dir an mich erging —
Und so, und im Vorübergehn,
Wardst du mir selbst ein hohes Ding.

(Ser discípulo)

Te enseñé algo elevado:
Cómo arriba están las luces rigurosas
Que traspasó tu alma.
Con ningún ser que fuera
De especie diminuta, quise yo celebrar
Una consagración tan delicada. Un tintineo
Pareció rozarte desde lejos. Empecé
A leerlo, entenderlo.
Después permanecí en silencio y dejé que fuera
Lo que ahora pasaba de ti a mí
Y así, y en el pasar,
Algo elevado fuiste tú mismo para mí.)

Permítanme ahora hablarles de las dos posteriores decisiones que se demostraron determinantes para él, aunque menos en sus obras científicas que en la figuración poética: la separación de Stefan George y el paso a la edad madura. Un primer volumen de poemas *Leichte Lieder* (1931) nos deja adivinar los sufrimientos de aquella primera decisión. La despedida del maestro de su juventud lo entregó en brazos de una libertad

aún incompleta y extrañamente imprevista:

Eine halbbewusste Haft
Wie sie uns im Traum erschlaft
Macht mich, wenn
Ich zu schöner Leidenschaft
Mich ermanne ungewiss —
Oder nenn'
Es den ersten, aber bis
Heute nicht verschmerzten Riss!

(Una prisión a medias conocida
como la que en sueños nos debilita
me hace, cuando
para una hermosa pasión
el valor recobro, dudar
¡O llámalo
el primero, y hasta hoy
aún desgarró sin consuelo!)

Ya la forma de estas sencillas canciones revela la presencia del placer y el dolor de la singularidad que se ha ganado a sí misma. Los mejores de estos versos poseen también una sombra de aislamiento, de parcial enmudecimiento en el dolor, y nos hablan de la insatisfacción del que echa de menos el sostén tan poderoso de su educador hasta entonces señor de su cariño. De la violencia que la gran voluntad de Stefan George hiciera al joven, nos transmite algún vislumbre un testimonio poético perteneciente a una época posterior:

Der Abschied des Lehrers

Sein Haupt war silbern und er sass bei uns,
Mit Blicken, die ein Angedenken sind;
Und mit der Stimme, die zwar leis,
Den Ton hat, der durchs Hohl der Erde ging,
Sprach er, ja sumnte er uns Wort um Wort
Sein Wissen zu, das er von niemand hat.

Wie wir so sassen, kam die blaue Nacht
Schnell über uns. Denn eine Mauer war's
Im Süden. Drin ein Bogen invertieft,
Und unter dem die Bank
Aus Stein. Und bei dem schönsten Wort,
In dem das Leben flüsterte und rann,
War er, der Dritte, den wir liebten, wie
Die Blume liebt den Schmetterling,
Weil sie in dunkler Erde haftet, aber er
Frei aus der Luft sich niederlässt —

Er war mit einem Lächeln eingeschlafen
So dass sein Haupt herüberhing
Auf meine Schulter, schwer von Schlaf,
Und seiner Strähnen eine, mehrere
Ihm schwankend irrten über sein Gesicht
Bis tief zum Mund, den halb der Schlaf nur schloss.
Und während er, des Haupt (so sagt ich) silbern war,
Es sinnend senkte, ward es Morgen.

Er fröstelte
Und jener graue Mantel, darauf er sass, den wollt' er
Sich um die Schulter hängen, aber ich
Ich wollt ihm helfen, weil er doch ein König ist.

Da ward mir die Gebärde, die ich nie vergesse.
Die lange weisse Hand, die alles sagen kann,
Zumal den Schmerz des halben Lächelns,
Der junge Seelen in sein Rätsel zieht,
Gebot mir Ruhe mit dem sanften Wink
Dem man gehorcht. Dann führt'er sie zum Mund.

Wie wir es tun, wenn wir verhüten wollen,
Dass eins ein andres Schlafendes erweckt.
Ich sprach zu mir: Er ist nicht minder schön
Als jener Jüngling — und sah zu, wie er,
Der Königliche, selbst den Mantel umtat,
Damit das Wunder, das da an mir lehnte,
Fortschliefe. Welch ein Abschied war's! Ich blieb.

Er aber ging in seine Einsamkeit.

(La despedida del maestro)

Su cabeza era plateada y entre nosotros se sentaba
Con miradas que eran conmemoración de muchas cosas;
Y con voz de suave
Timbre que va por lo profundo de la tierra
Hablaban, más aún, nos murmuraba en sus palabras
Su sabiduría no heredada.

Sentados allí, cayó la noche azul
Deprisa sobre nosotros. Pues era un muro
En un lugar meridional. En él un arco bellamente escalonado,
Y debajo de éste un banco
De piedra. Y diciendo las más hermosas palabras,
En las que la vida susurraba y corría,
Estaba él, el tercero, al que amábamos como
Ama la flor la mariposa,
Porque ella permanece adherida a la tierra oscura, mas ésta
Se posa viniendo de la libertad del aire.

Se había dormido con una sonrisa

Y su cabeza se inclinaba hacia este lado
Sobre mi hombro, cargada de sueño,
Mientras de su cabello una mecha y otras
Caían vagando sobre su rostro
Hasta la misma linde de su boca, entreabierta por el reposo.
Mientras, él, cuya cabeza (así dije) era plateada,
Pensativo la inclinaba, hasta que llegó la mañana.

Tuvo frío
Y el abrigo gris, sobre el que se sentaba, quiso poner
Sobre sus hombros, pero yo
Yo quise ayudarle, pues era en verdad un rey.

Para mí fue entonces su gesto, que nunca olvidaré.
La blanca y estirada mano, que todo lo puede decir,
Tanto más el dolor de una media sonrisa,
Que implica a las almas jóvenes en su enigma,
Me ordenó quietud con suave signo
Al que se obedece. Luego se la llevó a la boca.

Como hacemos cuando queremos impedir
Que alguien despierte a un tercero que sueña.
Me dije: No es menos hermoso
Que este joven; y vi cómo él,
El rey, se ponía solo el abrigo,
Para que el milagro, que en mí se apoyaba,
Siguiera durmiendo. ¡Qué adiós aquél! Yo permanecí.

Pero él se fue en su soledad.

Es comprensible, entonces, que la nueva libertad le resultara aún difícil de soportar tras la dolorosa ruptura:

Immer rede ich mit einem
Den ich niemals sprach und sah
Und von etwas Ungemeinem
Das noch nie geschah.

Was auch mich umgibt von Lieben
Lässt noch eine Lücke leer
Und ich gehe umgetrieben
Durch die Häuser quer

Les' in tausenden Gesichtern:
Ist es jenes ist es dies
Wie es angestreift von Lichtern
Sich mir flüchtig wies?

Und ich bin mir kaum im klaren
Ist es Mann, ists Kind, ists Frau
Dem ich jene unnennbaren

Dinge anvertrau?

(Siempre hablo con uno
Al que nunca vi ni hablé
Y de algo extraordinario
Que nunca fue.

Lo que a mí me rodea de amor
Deja aún un hueco
Y yo voy inquieto
A través de las moradas

Leo en miles de rostros:
¿Es éste, es aquél
Que por luces levemente rozado
Se me mostró por un instante?

Y apenas tengo claro
¿Es hombre, es niño, es mujer
A quien esas innombrables cosas
Confío a su cuidado?)

Con la separación del maestro de la juventud se ligaba ahora la despedida del amigo de juventud, que dijera adiós a la vida voluntariamente. La pérdida de estos dos poderosos vínculos de la edad temprana, señala a Max Kommerell el final de sus años juveniles con toda la fuerza de lo que aparece como dictado por el destino.

En el mundo moderno, que se consagra al espíritu de la juventud, es éste el paso más difícil en la evolución interna, paso no del todo logrado por muchos de los sostenidos hasta avanzada edad por las emociones juveniles: hacerse hombre. Pues lo que importa es arrancar a ese mundo todos los valores invertidos: la medida, lo permanente, lo eterno. Todo ello cobra únicamente su poder cuando la embriaguez de la comunidad recíproca y la sensación de fuerza ilimitada que transmite empiezan a ceder. «Pues he aquí lo infructuoso de la juventud», que

Was sie bildet
Aus eigenem Blut, statt
Von draussen nimmt.

(Lo que crea
Lo toma de su propia sangre, en vez
De afuera.)

Ahora, el cometido será encontrar una nueva forma de vida. El poder del destino situó a Max Kommerell frente a esa tarea. El joven poeta experimentó el sentido de la

catástrofe trágica de su amistad de juventud en la idea del sacrificio.

«Weiss du was Opfer ist? sprach er einmal,
Wir schlachteten Tiere. Heut aber nahte von selbst,
So angetan mit Bereitschaft, dass, wären ihm Hände, so weiss ich,
Er hätte sich selbst des Kranzes Weihe gerichtet, ein weisser Hirsch,

Nur mir, den er antrat, damit ich
Das Letzte ihm tue, war ihn zu berühren erlaubt.
Und als ich ihn schlug und von ihm das Vorgeschiedne genoss,
Siehe: verstand
Ich das fallende Wasser, das diest
Im hintersten Bauch der Höhle, die Hausung uns ist.
Es sagte: von Paaren die tun wie wir taten muss einer hinab meist.»

(«Sabes qué es sacrificio? dijo una vez,
Sacrificamos animales. Pero, por sí mismo se acercó,
Tan lleno de celo que si hubiera tenido manos, sé bien
Que él mismo se habría dispuesto cuidadosamente la corona de su sacrificio, un ciervo blanco,

Y sólo yo, a quien se presentó para
Que hiciera en él lo postrero, tenía permiso para tocarlo.
Y cuando le di el golpe de gracia y saboreé de él lo prescrito,
Mira: entendí

Al agua que cae y murmulla
En el más profundo vientre de la cueva, nuestra morada.
Habla: de parejas que actúan como nosotros uno casi siempre tiene que caer.»)

Lo que el amigo rechazaba, fue para él posible gracias a ese mismo rechazo: el paso a la hombría. El que permanece se siente determinado por el que se ausenta, la vida por la muerte:

Freilich mich treffend, o Nachtlutgetränkter am Brunnenrand,
Mit der zwei Eimer
Unwiderruflichem Wechselbezug,
Da des Tags, da zur Welt ich kam,
Du dich hinwegnahmst.

(Sin duda encontrándome, oh tú embebido por la marea nocturna junto al pozo
Y con los dos cubos
Que irrevocablemente son referencia recíproca,
Pues el día que yo vine al mundo
Tú te hiciste desaparecer.)

El amigo que se queda se ve a sí mismo persistente y misteriosamente ligado con el que se fuera,

Gleich dem Träger

Der an Geister verschuldet, wohin
Immer er schritt, auf dem Rücken die Last
Trug eines Toten.

(Igual que el portador
que se ha hecho culpable ante los espíritus, que dondequiera
que le encaminen sus pasos, sobre la espalda el peso
lleva de un muerto.)

La soledad en la que aquél eligiera la despedida de la vida, acompaña desde ahora al que prefiriera vivir.

La forma de la oda refleja la decisión, es a la vez sello y monumento. Con los grandes ademanes de quien creciera entre los himnos de Hölderlin canta un canto de dolor por el amigo ido, a quien el duelo de la sangre se llevó consigo. La elegía se llama *Der Allzubereite* (El demasiado dispuesto), y comienza así:

Wenn von den Spielen
Welche die Erde den Menschen erregt,
Dass in den Stier den Gott ruft ein Tanz,
Frauen auf nacktem
Berghorn nach fröstelndem Wachsein entgegen sich jauchzen das Urwort,
Hand in Hand im Tempel ein Held verwächst und ein Knabe,
Ernsthaft ein Kind das unschuldige Feuer der Erde umherträgt,
Bis ihr Gedanke, ein Adler, herabblickt vom Felsen des Todes...
Wenn von den Spielen,
Welche die Erde den Menschen erregt,
Stumm war das eine und andre und wenn
Selbergesprochenes
Selber zu hören
Müd sie wurde im eigenen Laub,
Weil aus sich nur, so viel er beginnt,
Alles der Mensch hat:

Dann entsendet sie dessen was schwand, einen Schatten herauf in
Häupter, denen Gesicht und Gehör und aufstehendes Haar
Nur für das Kommen und Gehen des Unnennbaren Geleit ist,
Dass ihre Seele den Finger legt an den Buchstab der Landschaft...
Häupter die einsam,
Häupter die schwerer von solchem Geschenk
Sind als vom Saft des Mohnes...

(Si tras los juegos
Que la tierra excita en los hombres,
Hasta que la danza invoca al dios en el toro,
Mujeres sobre un desnudo
Picacho después de un fresco despertar se gritan llenas de júbilo unas a otras la palabra originaria,
En el templo un héroe y un muchacho entrelazan sus manos haciéndose uno,
Con porte serio un niño lleva en derredor el fuego inocente de la tierra,
Hasta que el pensamiento terrestre, un águila, mira hacia abajo desde el peñasco de la muerte...)

Si tras los juegos
Que la tierra excita en los hombres,
Uno y otro quedaron mudos y cuando
Se cansaba de escuchar en su propio ramaje
Lo dicho por ella misma
A sus propios oídos,
Porque sólo de sí, por más que empiece,
Tiene el hombre todo:

Entonces envía de aquel que desapareció, una sombra hacia lo alto,
Hacia las cabezas, para los que rostro y oído y pelo encrespado
Son sólo indicación de la venida y la marcha de lo innombrable,
Para que su alma posa su dedo en la letra del paisaje...
Cabezas que solitarias,
Cabezas que están más abrumadas por este regalo
Que por la savia de la adormidera...)

Desde entonces, la ley de la propia vida se llama transformación. Los antiguos
vínculos desaparecen.

Umsungen vom Befehl des Winds:
Vergiss und leb! Verbots und Eides lächle!

(Rodeado por el cántico de la orden del viento:
¡Olvida y vive! ¡Ríete de juramentos y prohibiciones!)

Así comienza su peregrinación prestando oídos a la canción del mundo y recorriendo
su mundo propio.

Sagt jemand: ein Nu
Sagt jemand: ein Jahr
Ist es eines und lächeln die Götter.
Sagt jemand: o Leben
Sagt jemand: nein Tod
Ist es eines und lächeln die Götter.
Nur ein Wort hören sie ernst:
Verwandlung.

(Dice uno: un instante
Dice uno: un año
Lo mismo da y los dioses sonríen.
Dice uno: oh vida
Dice uno: no muerte
Lo mismo da y los dioses sonríen.
Sólo una palabra escuchan seriamente:
Transformación.)

En la disposición a la transformación, Kommerell encuentra su destino, pero no como
la expansión sin rumbo fijo de sus fuerzas espirituales: la vía que sigue hacia la literatura

universal, una vía que lo es tanto de su inteligencia como de sus tentativas poéticas, se subyuga a una ley rigurosa. Las imágenes conductoras erigidas en su torno durante su juventud con Stefan George, este asomarse de una voluntad emergente, ya no le disuaden por más tiempo de experimentarse a sí mismo en su verdadera profundidad terrena y asumir el peligro crítico de su soledad aislada.

Ach immer
Begann ich mir neu,
Und Eile des Werdens stiess mich, verstieess
Mich selbst aus mir selbst, und kaum das Gefühl
Das ich' sagt in Freude und Schauer,
Enträtselt mich mir im Gewesnen!
Herauf nicht, nein,
Ich muss hinab, muss tiefer hinab,
Hinab zu mir selber!

(¡Ay siempre
Me empiezo nuevo,
Y la prisa del devenir me impele, me expulsa
De mí mismo a mí mismo, y apenas el sentimiento
Que dije alegre y estremecido,
Descifra lo que fui en lo sido!
¡No hacia arriba, no,
Hacia abajo debo ir, más abajo, más profundo,
Más abajo hacia mí mismo!)

El adiós al maestro y al amigo de la juventud entrega al yo en brazos de sí mismo. Es el destino de su soledad que imprime su huella y su forma de vida a la hombría y representa la otra cara de los lazos que se hunden en lo concreto: de la ligazón a la comunidad de la totalidad del pueblo en su profesión, de la ligazón a la amistad masculina y, por encima de todo, de la ligazón al misterio del tú, de la mujer, en torno al que el mundo del varón puede por fin completarse. Mas estos encuentros sólo se hicieron posibles en la experiencia de la frontera, opuesta a los proyectos ilimitados de la juventud. Suena como una renuncia:

Noch tönt die Sehne,
Da wird der Pfeil
Der das Herz der Höhe
Suchte, müd,
Zögert und kehrt um,
Fällt. Kommt so die Zeit des
Mannes mir...?

(Todavía resuena la cuerda,
Cuando la flecha

Que buscaba
El corazón de lo alto
Se cansa,
Vácila, y da la vuelta,
Cayendo. ¿Así llega mi tiempo
De ser un hombre...?)

El poeta, sin embargo, ha experimentado que la madurez del ser sólo comienza en ese fracaso y esa renuncia, en los que lo delimitado se hace profundo en la afirmación y el acontecer. El símbolo del prisionero refleja esa nueva experiencia del alma masculina. El poeta no lo ve como al que, encerrado en un calabozo, languidece por la libertad, sino como a alguien que sabe apropiarse enteramente este mundo, el más reducido, experimentando así una nueva y más verdadera forma de la existencia y del nacimiento.

Ich lerne. Heisst denn diese so umhegte —
Heisst diese ohne jede Wahl im Bann
Allzu bekannter Dinge festgelegte
Ohnmacht, die das Gemusste freilich kann —
Heisst diese Ohnmacht etwa: Ich bin Mann?

(Aprendo. ¿Significa entonces ésta así acotada,
Significa ésta contra su voluntad en el hechizo
De cosas ya demasiado conocidas apresada
Impotencia, que sin duda puede con lo debido,
Acaso esta impotencia significa: varón soy?)

La libertad sin limitaciones de la juventud se revela una mentira. El varón aprende a afirmar sus límites como suyos y es en realidad la forma de su asumida determinación.

Ich füge mir alles zu,
Verhänge diese Enge
Mir selbst, wie ich zer-
Springend selbst sie sprengte.

(Todo me lo hago soportar yo mismo,
Me inflijo esta estrechez
A mí mismo, igual que rompiéndola
La hago pedazos yo mismo.)

Incluso la estrella cuya arribada y camino silenciosos mide el tiempo de la espera en el calabozo no es ya para el prisionero heraldo de una lejanía para él prohibida, sino

Mein Raum so schal,
Wenn du im Spalt
Des schmalen Fensters fehlst,
Wird Aufenthalt

Der eignen Wahl,
Sobald du ihn beseelst.

(Mi habitación tan insípida
Cuando tú en la hendidura
Faltas de la pequeña ventana,
Se convierte en estancia
De mi propia elección,
Tan pronto la llenas de tu alma.)

La estrella lejana y el yo encerrado concuerdan, incluso se comunican, que el uno
está ahí por mor del otro, como el hombre por su destino.

Muss ich vielleicht
Gefangen sein,
Damit so unentwegt
Dein lieber Schein
Mich hier erreicht:
So hegend, so gehegt?

Und gehst du fort,
So dünkt es mich,
Du gingst in mir zur Ruh
Und waltest dort;
Und schliesse ich
Die Augen, bin ich du.

(¿Debo yo quizás
Estar preso,
Para que tan inmutable
Tu querido resplandor
Aquí me alcance:
Tan protector, tan protegido?)

(Pues si te vas,
Me parece,
Que te duermas dentro de mí
Y gobiernas allí;
Y cerrando
mis ojos, soy tú.)

Así comienza la objetividad más exacta a convertirse en el enunciado más exacto del
alma. «Sólo el quebrantado es tan humilde como para pensar la armonía del mundo.» La
oración, la antigua solicitud de cumplimiento del deseo, es

Nicht mehr Bitte, sei
Antwort jetzt
Auf der Welt Wort, auf des Geists Wort, fromm, ergriffen.

(No ya petición, sé
Ahora respuesta
A la palabra del mundo, a la palabra del espíritu, piadosa, conmovida.)

Tampoco el paisaje es para él un poder anímico indeterminado en el que el yo busca su propio eco, sino «Era tu consuelo: nada saber de todo aquello.» En la magnificencia inalcanzable con la que la naturaleza goza y se regocija en sí misma, se procura el poeta de nuevo la armonía con el ser.

Was ich denke, ist. Und was ist, ist schön...

(Lo que pienso, es. Y lo que es, es hermoso...)

De la misma naturaleza del objeto se seguía que no pudiéramos hacer sino uso de la obra lírica de Kommerell para la autoexégesis de su vida. Pero el conformarse con lo dado que caracteriza su madurez, le impulsó con necesidad a otras figuras más concretas de la creación literaria, a las formas épicas y dramáticas.

Quien menos puede testimoniarlo es la conocida novela *La pantalla de los tres pañuelos*; ya que parece que la concreción de las figuras y de la acción sólo fuese un contrapeso para la torrencial sabiduría de las almas inconmensurablemente vertida en las leyendas y en los sueños. Sin embargo, esa sustancia originaria e inconsciente de las almas gana aquí la coordinación de un diagrama de los caracteres y avatares. La novela es un intento de devenir narrador dejando que los gestos puramente inconscientes de las almas se conviertan en acontecimiento. El juego psicológico del sueño y de la interpretación se transforma en ser y destino.

Las tentativas dramáticas de Kommerell se desarrollan fundamentalmente bajo el signo de Calderón, lo que significa: bajo el signo de situaciones anímicas y gestos previamente dados. Un mundo humano ordenado y el orden de la naturaleza se complementan entre sí, confiriendo al escenario dramático un horizonte universal. Las contribuciones a un Calderón alemán, que Kommerell todavía pudo llevar a término, contienen en su interpretación y traducción los frutos de años de esfuerzos en torno al teatro español.

Para dar una idea exhaustiva, habría que señalar todavía otra dimensión de la creación poética, la de sus experimentos al estilo de las antiguas piezas de *Kasperle* (Puchinela), en parte publicados por la «Neuen Rundschau». También aquí se complace el poeta en un mundo de formas constituidas por sólidas figuras y ademanes, llenándolas

de una fantasía humorística inagotable, que se goza en lo grotesco y baña sabiamente las medidas y proporciones correctas en dicha imagen cómica y desfigurada. Es la contradicción cómica de alma y tiempo, y especialmente de lo sublime y lo vulgar, del más extremado refinamiento de lo espiritual y la base simple de la naturaleza humana, la que da a tales criaturas del capricho una significación profunda, alumbrando en lo poético lo que en tanto liberación de la tirante coerción estilística de sus comienzos aparece como la ley de esta vida espiritualmente osada: la más absoluta sinceridad para aprender.

Todavía le sería permitido a Max Kommerell dejar que esa suprema sinceridad adoptara figura dramática en el sublime estilo de la tragedia. La tragedia *Die Gefangenen* (1942) muestra a los hombres prisioneros de un destino ineludible. ¿Pero quién no es en último término un prisionero? Sobre todas las figuras de esta obra pesa la certidumbre de su muerte impulsándolos a la verdad de su ser. Aprendiendo unos de otros a aceptar su destino, reluce la belleza del ser humano, belleza que en el seno de un mundo desnaturalizado y abandonado de Dios se transforma en prenda de lo divino, prometiendo incluso al más incansable de los buscadores de Dios pleno reposo:

Dass Menschen schön sein können,
Dies ist es. Und ich frage: sollte Gott
Da nicht dabei sein?

(Que los hombres pueden ser hermosos,
Eso es. Y yo pregunto: ¿No debería Dios
estar ahí también?)

No es fácil contemplar la gran diversidad del fenómeno espiritual Max Kommerell sin detenerse a pensar lo mucho que planeó, lo mucho que aun inconscientemente llevaba dentro de sí, y que no se ha visto realizado, cuánto lo que hubiera crecido su clara y esencial inteligencia, cuánto lo domado del caos universal a través de la figuración poética, inimaginable cómo este hombre poético, que tan esencialmente acertara a representar el destino del hombre, hubiera respondido a la llegada de la vejez. No obstante, en esta interrupción dolorosa de una vida tan creativa no hay nada de la desesperada ausencia de sentido que en otros casos la aniquilación de las potencias creadoras despide para el observador. Demasiado claramente atravesada por el fulgor de su propio sentido como para que así fuera se presenta ante nosotros la breve trayectoria de esta vida, pues este sentido era transparente a sí mismo como delimitación, como referida a la muerte. La experiencia válida del sentimiento hombruno de la vida abarca el

sentido de lo delimitado en ambas direcciones: «consciente ahora el lento caminar hacia la muerte» y a la vez el regreso a los comienzos en los que lo así delimitado principió, la asunción de lo sencillo y de la salvación del comienzo en el sentimiento del ser limitado. «A gusto separa quien ahí reencuentra el origen.»

Un pequeño volumen de poesías, que «casi con un pincel chino» pintan lo visible con contornos tan delicadísimos como para permanecer permeables al último sentido, toca prácticamente el límite

Zwischen dieser grünen Erde
Und dem feierlichen Reich.

(Entre esta verde tierra
Y el reino solemne.)

Duración en lo terrenal, trayectoria más larga o más corta de la vida: todo ello pierde su significado en la conciencia de la propia individualidad humana madura, tal y como ésta respira en estas poesías. Una de ellas lleva precisamente por título: el curso de la vida. Describe cómo en la primavera temprana cae una repentina nevada sobre un ciruelo en flor desprendiendo de sus ramas uno de sus renuevos. Cuando la nieve temprana luego se derrite rápidamente bajo un cielo al que la estación devuelve con premura su serenidad, la flor, ahora sobre la verde hierba semejante a una flor salvaje, sobrevive breve plazo a la nieve. Con ese instante fugitivo compara el poeta la vida humana:

Lebenslauf

Weiss wie sie,
Ist der Pflaumenblüte
Das Tödliche.
Ihr zartes Haften
Am schwarzem Zweig wird dünn,
Wenn Flocke kommt um Flocke
Aus einem Himmel, den sie nicht mehr kennt;
Selbst Flocke, gleitet die Gelöste
Durch die schon heitre Luft
Und ruht,
Weiss auf Weissem.
Aber unter ihr
Im vollen Strahl
Schmolz das Verderbliche,
Und eine Weile scheint sie
Der Blumen eine
Auf grünem Grund.

(El curso de la vida

Blanca como ella
Es para la flor del ciruelo
La muerte.
Su tierno adherirse
A la rama oscura se torna frágil
Cuando un copo tras otro
Caen de un cielo que ya no reconoce;
También un copo, ella se desprende y planea
A través del aire ya sereno
Hasta que reposa,
Blanca sobre blanco.
Pero bajo ella
En total resplandor
Se funde lo que la perdiera,
Y durante breve tiempo ella parece
Entre las flores una
Sobre el verde manto.)

Leipzig

Miedos

Después de casi 20 años en el pequeño mundo marburguense —los cinco últimos sometido a una terrible presión—, mi traslado a una gran ciudad y a una universidad equipada con todos los medios constituyó una experiencia completamente nueva. Verdad era que la política seguía arrojando su cada vez más ominosa sombra sobre la escena. Sin embargo, es comprensible que un nuevo comienzo rodeado de compañeros en parte pertenecientes a la misma generación que la mía, en parte superiores en edad, pero en cualquier caso de renombre, contribuyera a que las sombras de la noche se disiparan en el trasfondo. En comparación con el terror moral que había hecho tan opresiva la atmósfera de Marburgo, en la Universidad de Leipzig el partido apenas se dejaba ver, y así, aunque en principio acudiera a ella abrigando algunos temores, mi entrevista con el presidente de la Asociación de docentes transcurrió con sorprendente fluidez. El señor Clara (era anatomista) me explicó que Leipzig era una universidad en la que se trabajaba; a lo que pude replicar sin reserva y convencido de ello que, en tal caso, mi estancia en ella me sería grata. Algo menos alentador fue mi primer encuentro con el decano. Cuando, enviado aún en comisión, me presenté ante él, su único comentario, en apariencia algo ácido, fue: «Así que nos lo envía el Reich.» En aquel momento, en efecto, acababa de crearse el ministerio de educación del Reich, y el localismo sajón lo toleraba con dificultad. Sea como fuere, el comentario no expresaba ninguna clase de animadversión personal. En verdad, la Universidad de Leipzig era sorprendente. Algunos años después, ya durante la guerra, el psicólogo Hans Volkelt, profesor no titular en el instituto de psicología y celoso miembro del partido, se lamentaba en mi presencia de que la *única razón* de que aún no hubiera conseguido la cátedra en Leipzig era su militancia nazi. Podría pensarse que una afirmación semejante, que ponía patas arriba todo lo conocido, constituía un absurdo manifiesto, pero lo más absurdo de todo era que Volkelt tenía razón. Yo mismo tomé parte en los consejos de nombramientos y puedo confirmarlo: así era Leipzig. De hecho, a la hora de mantener a raya a los militantes nazis

contamos con la inesperada ayuda de algunos varones excelentes, el primero el rector, un antiguo miembro del partido que seguramente se había imaginado que la evolución del tercer Reich se desarrollara de otra manera, y que insistía en no recurrir a otro criterio que al de la categoría científica. Por ende, si en Marburgo mis amigos y yo no podíamos menos de sentirnos como una minoría observada con animosidad, en Leipzig no hubo lugar a nada parecido. La cuestión de la calidad científica parecía absolutamente determinante, lo que me proporcionó la oportunidad de experimentar aquello que antiguamente constituía uno de los alicientes de la vida universitaria alemana: el salto desde la posición marginal del profesor no titular a la plena autoridad del colega del mismo rango.

La filosofía hacía entonces frente a una particular situación dentro de la universidad. Por razones políticas, había sido jubilado Theodor Litt, que seguía en Leipzig sólo a título privado. Como sucesor de Driesch, Gehlen había ejercido funciones durante una serie de años junto a Litt, y como sucesor de Gehlen, yo terminé por encontrarme completamente solo en medio de la estepa castellana; motivo, por otro lado, por el que la resonancia que luego alcancé en la facultad tuviera tanta mayor repercusión. En ella, las autoridades incuestionables eran los especialistas de la Edad Antigua, Berve, Klingner, Schadewaldt, Schweitzer y sus amigos, de los que yo era íntimo. A ello se añadió en ese preciso momento el casi total menoscabo que sufrió el prestigio científico de la facultad de psicología, hasta entonces brillantemente representada por figuras tan notables como Wundt y Felix Krueger, debido a la retirada de este último, un hombre de eminente personalidad como psicólogo, a consecuencia de un conflicto estrictamente político: su pública defensa de Spinoza y otros prestigiosos filósofos judíos. Ello aumentó rápidamente el prestigio de la filosofía, en particular de aquel método de trabajo sólidamente fundado en la historia del espíritu, a la que yo como discípulo de Heidegger y educado en la filología clásica quería dedicarme. El público que escuchó mi lección inaugural sobre «Hegel y el espíritu histórico» no era sólo multitudinario sino extraordinariamente afecto: en parte, estaba compuesto por los historiadores alemanes, que a la sazón celebraban un congreso en Leipzig. También este discurso lo pude formular de tal manera que posteriormente pudo reimprimirse sin que fuera necesario introducir cambios en él; en Leipzig nadie esperaba entonces reverencias políticas.

Pocas semanas después estalló la guerra. Recuerdo el momento en que los altavoces difundieron la noticia: unos conocidos y yo tomábamos café en el Felsche. Un momento

inolvidable. Inolvidable sobre todo para alguien que, aunque con sólo catorce años, también había vivido el estallido de la guerra de 1914, y podía recordar la fiebre de entusiasmo patriótico que entonces se apoderó de todo el mundo, o acordarse de los ridículos delirios provocados por la caza de espías y la batida (especialmente bonita) organizada para interceptar a los automóviles cargados de oro que, al menos ese era el rumor, cruzaban Alemania, supuestamente desde Francia hasta Rusia. Qué diferente era todo ahora. El anuncio de la declaración de guerra fue como el anuncio de un funeral. Silencio opresivo por todas partes. Rostros sombríos por las calles. Respondiendo a una perfecta planificación, la transición a una economía de guerra, en la que todo el mundo recibía igual racionamiento por su «cartilla de razonamiento», se realizó sin dificultad. Me sentí anonadado. Había abrigado siempre la esperanza de que una locura semejante no *podía* ocurrir. Algunos amigos me consolaron un poco. El uno mediante la sobriedad sincera de su «de lo que ahora se trata es de sobrevivir». El otro con su increíble capacidad para hacerse ilusiones: apostó a que para las Navidades se habría firmado la paz, afirmando que la guerra con Inglaterra y Francia era una pura comedia en la que Hitler lo tenía todo bien calculado. Incluso un optimismo tan absurdo —pues que era absurdo era evidente— tenía algo de extrañamente consolador. Qué fuerza había en el nonsense. Y a la vez qué horror, pues era precisamente ése el sentimiento junto con el de una casi absoluta soledad, que me provocaba visitar, por ejemplo, a un colega y amigo y encontrarme sobre su mesa un mapa de Polonia en el que el avance de los ejércitos alemanes aparecía jalonado con banderitas. Sin embargo, con el transcurso del tiempo, el grupo de los que así nos sentíamos solos fue reuniéndose y haciéndose cada vez más y más grande...

Nada más producirse la capitulación de Polonia, tuvo lugar la reapertura del curso universitario en Leipzig (junto con Jena y Halle), en cuya sala de profesores, adornada a lo largo de los siglos con los viejos retratos de sus catedráticos —todo ello fue después pasto de las llamas—, aparecieron de pronto caras nuevas, nombres famosos, enviados a Leipzig en sustitución de los profesores movilizados. Recuerdo —probablemente fue poco antes del estallido de la guerra— haber sostenido allí una larga conversación sobre Platón con un señor un poco mayor que yo, que contribuyó a crear una cierta intimidad entre nosotros. Luego resultó ser Andreas Speiser, matemático de Basilea. O un encuentro con Smend, riguroso, tieso y resuelto. O algunas buenas horas pasadas en compañía de Franz Beyerle, relajado, divertido, exuberante. También el historiador Peter

Rassow estuvo allí un tiempo, todo muy extraño. Entre ellos no había ninguno que no se contara entre los solitarios.

Un año antes, en 1938, había alcanzado el rango de catedrático ordinario. Ya en guerra, recibí una agradable sorpresa, la primera tras el estallido de las hostilidades, una invitación a dar una conferencia sobre Hölderlin en la sociedad Goethe de Florencia. En aquella época, Italia no había entrado todavía en guerra. Era Navidad, y en casa todo estaba nevado, helado y oscuro. En cambio, el invierno florentino era extremadamente suave, y se respiraba por todas partes el aroma de la madera quemada. La gente estaba preocupada, pero no había renunciado a la esperanza de mantenerse una vez más al margen, como al principio de la Primera Guerra Mundial, para después subirse al carro de los vencedores. Fui acogido en una casa suiza, donde degusté el primer nescafé de mi vida. La colonia alemana era muy hospitalaria. Entre mis oyentes los había que sólo eran emigrantes a medias, y que se habían distanciado de la patria, de súbito enemiga, sólo lo estrictamente necesario, un símbolo trágico de la desdicha. Entre ellos se encontraba Percy Gothein, joven amigo de George, que luego fue asesinado en Holanda. Me pareció muy seco y muy alemán. Ya lo creo.

En Florencia —como todo el mundo sabe— tuve la oportunidad de contemplar muchas cosas bellas. Además, me llevé un recuerdo duradero. Como todavía podía comprarse de todo me hice —¡estábamos en 1939!— con una cartera de cuero que aún conservo, y que ha soportado décadas de uso, primero por mi parte, luego por parte de mi hija por mi primer matrimonio, después por parte de mi hija por mi segundo matrimonio, y finalmente otra vez por mí: un verdadero hito dentro de aquellos trabajos de calidad de que todavía era capaz una economía aún no totalmente industrializada.

Pese a mi indignidad, mi puesto en la universidad volvió a acarrearle nuevas extravagancias. En este caso, se trató de la organización, con la colaboración de Leipzig, de un pequeño congreso en Weimar de estudiosos holandeses y alemanes de filosofía hegeliana, cuya apertura debería haber tenido lugar —precisamente— en Pascua de Pentecostés. Por supuesto, los holandeses, sobre quienes entretanto se había desatado la ofensiva en el oeste, no pudieron acudir. Cuando viniendo de Leipzig me sumé a la pequeña reunión que se había constituido en sesión en el «Elefanten» de Weimar, el presidente, Hermann Glockner, estaba en ese mismo momento exponiendo que la ausencia de los holandeses suponía un beneficio en términos científicos. Probablemente tenía razón, sólo que...

La sesión dio comienzo con mi ponencia sobre «Hegel y la antigua dialéctica», primer compendio de una larga serie de estudios que más tarde constituiría el capítulo de apertura del librito que consagré a la exposición de la filosofía de Hegel. Verdad era que a mí no se me podía contar entre los hegelianos estrictos. Sin embargo, nunca hubiera creído que pretender poseer una mínima inteligencia de su pensamiento fuera un delito. ¿O sí? El hecho fue que los asistentes se abalanzaron sobre el *homo novus* como sobre un principiante, poniendo cada una de sus afirmaciones en cuestión, por ejemplo, un error cometido por nuestro filósofo en la traducción de un pasaje platónico (como si yo no supiera leer griego como Dios manda), o una alusión evidente a la «época antigua», en la que al parecer Hegel pretendía referirse al siglo xviii en vez de a los griegos. Lo cierto es que yo no había traído conmigo el texto platónico, pero la suerte quiso que sí dispusiera de la *Fenomenología*, con lo que al menos pude convencer a los no hegelianos de que entendía algo de la filosofía de su autor.

El resto de las ponencias resultaron ser más o menos ortodoxas, más o menos faltas de originalidad, produciendo sin duda una impresión de armonía, pero limitándose a proponer una receta típica —testimonio en general de una triste esterilidad y una irrealdad espectral—, siempre al servicio de unos fines propagandísticos, sin que ello quiera significar que hicieran propaganda de unas determinadas consignas políticas, sino, mucho más simplemente, de sí mismas. Me recuperé de todas estas fatigas anímicas visitando las tumbas de nuestros grandes poetas en el cementerio de Weimar, así como a la hija de Rilke y a su marido, Karl Sieber, cuyo recuerdo me acompañó durante mucho tiempo, permaneciendo vivo en la prosecución de mis estudios rilkeanos.

Un aspecto que debe tenerse muy en cuenta es que para ese momento la marea de la «normalización», de triste recuerdo, había refluído casi por completo. En nuestras aulas se sentaba ya una juventud muy crítica, en la que el régimen tenía pocas razones para confiar. Por ende, cuando leyendo mi primera lección «de guerra» —a la sazón, un curso sobre la filosofía platónica— afirmé —sin segundas, pero, ¿quién conoce todos sus pensamientos inconscientes?— que la aplicación de la estadística lingüística a la fijación cronológica de los textos del filósofo griego respondía a una metodología de investigación muy primitiva que, sin embargo, como otras muchas cosas primitivas había cosechado grandes alabanzas, fui premiado con un estruendoso aplauso. Era obvio que, inconscientemente, había demostrado ser mucho más valiente de lo que pensaba.

La siguiente anécdota, que había olvidado y me fue recordada más tarde por su

protagonista, puede servir de ilustración de la solidaridad que normalmente presidía las relaciones personales. Me encontraba dando una conferencia sobre Platón. En la discusión subsiguiente, un soldado de permiso preguntó por lo que el filósofo hubiera dicho en caso de que un sátrapa criminal pilotara el timón del estado. Respondí: evidentemente, hubiera dado por bueno el asesinato del déspota. No hubo delatación alguna.

En general, bien puede decirse —y ello es con toda seguridad válido del resto de las universidades alemanas— que el carácter provinciano y pequeñoburgués de la ideología del partido y de sus representantes no fue a la larga capaz de penetrar en el mundo académico. Los nazis eran muy capaces de despreciar este último, cosa que, a la postre, de lo único que daba fe era de su capacidad para subestimarnos. La vigilancia a que se sometía al profesorado —pues, evidentemente, éste era vigilado— constituía en efecto un asunto deplorable. Cuando, interrogada por la Gestapo a propósito de mis clases, una de mis estudiantes respondió: «Pero ahí nunca se habla de política», cosechó la irritada réplica: «Eso ya lo sabemos.» Por mi parte, dirigí una serie de prácticas en torno a las *Investigaciones lógicas* de Husserl sin que ello me acarrearara contratiempo alguno. La prescripción de distinguir a los autores judíos en las tesis doctorales por medio de una estrellita amarilla, por ejemplo, nunca fue observada en Leipzig. A los profesores nazis se les reconocía precisamente por hacer ese tipo de cosas.

En una ocasión sí hubo una delatación peligrosa. Fue a consecuencia de un seminario en el que propuse el siguiente ejemplo lógico: todos los asnos son pardos. Carcajada general; llevada por su entusiasmo, una de mis estudiantes relata por carta el incidente a una amiga. Los padres leen la misiva, y se produce la denuncia. La pobre chica tuvo que ir a trabajar en una fábrica. En lo que a mí respecta, se me ordenó presentarme ante el rector, un hombre inteligente y bienintencionado que no tuvo inconveniente en dejarse convencer de que cuanto me había limitado a hacer era proponer un ejemplo lógico.

La historia pone de manifiesto la atenta vigilancia a que se sometía al estudiantado, y lo real del peligro que se seguía del terror y las denuncias. En otros muchos ámbitos, el principio del terror consistía esencialmente en el fomento de la *presencia* del poder estatal en la conciencia del ciudadano. Ayuda inercial, lucha contra la corrupción, puchero dominical. También los profesores hicimos «colectas» bajo la vigilancia de mezquinos miembros del partido pequeñoburgueses.

El hecho, sin embargo, es que todas estas cosas son de sobra conocidas, y cuanto

puedo hacer es pedir que se las lea como incidentes «típicos». Una simpática experiencia en una librería: entra un estudiante y pregunta: ¿Tienen ustedes algo de Heidegger? No. ¿De Ernst Jünger? No. ¿De Guardini? No. Gracias. Esos eran los autores leídos. Y, por supuesto, Rilke. Era su momento. De hecho, si algo había que se diera de bofetadas con las ampulosas reglas gramaticales del «vocabulario de la inhumanidad», era el manierismo culterano del lenguaje rilkeano. Interpreté repetidas veces las Elegías de Duino, la última vez en 1943, cuando Leipzig fue arrasada por las bombas. Aproximadamente diez días después de la casi total destrucción del casco urbano (el 4 de diciembre de 1943), proseguí con la interpretación de la tercera elegía en uno de los pocos edificios que se había salvado del bombardeo, sin calefacción, sin cristales, y a oscuras. Me acompañaban los estudiantes —evidentemente no todos—, cada uno bien embutido en sus ropas y sosteniendo una vela. *Tenebrae*.

Cuando la catástrofe de Stalingrado abrió los ojos incluso a los más ciegos sobre cuál sería el desenlace de la contienda —sólo los fanáticos siguieron renunciando a ver—, la situación general se tornó más peligrosa. Era un hecho que el movimiento político de resistencia activa se robustecía. Por entonces, Goerdeler organizó en su casa reuniones en las que se ofrecían conferencias que tenían lugar con regularidad. Me acuerdo de su reacción, como siempre demasiado franca, a una conferencia mía sobre la *República* platónica. Goerdeler pronunció nada menos que un discurso sobre la inteligencia que necesitaríamos «entonces». Lo cierto es que todos presentíamos que se estaba preparando algo, aunque de momento no supiéramos de qué se trataba. El estado de ánimo predominante a medida que la derrota se perfilaba más y más en el horizonte fue excelentemente expresado por Anton Kippenberg en una locución que se le hizo característica: *Et illud transit*.

Si exceptúo mi viaje a Florencia, en el año 1939/40, dos son las ocasiones en que durante la guerra salí de nuevo de Alemania. No desconozco que era una manera de abusar de nosotros por razones de propaganda exterior, para las que alguien políticamente no comprometido podía demostrarse admirablemente *ad hoc*. Sea como fuere, estas ocasiones tenían algo de una fuga, acompañada de sentimientos ambiguos. La primera vez fue en 1941, con motivo de una conferencia parisina sobre Herder, por tanto, en la Francia ocupada. La conferencia apareció en la editorial Klostermann en forma de monografía. Después de la guerra, el texto se siguió vendiendo durante largo tiempo. Era un estudio científico puro. Desde el punto de vista del organizador, todo

aquello era sin duda una grosera manipulación de los verdaderos intereses de la ciencia, pero pese a ello, soy de la opinión de que no era del todo absurdo suponer que, entre los asistentes, algunos supieran también hacer abstracción de las circunstancias y de segundas intenciones e interesarse exclusivamente en lo científico. Por más que haya quien lo niegue, existe una *res publica literarum*. Por lo demás, en París me encontré con algunos viejos conocidos, como Marie Albert Schmidt, que repetía sin cesar: «*Ce n'est pas ma guerre*», o Jean Baruzi, el apasionado místico y estudioso de Leibniz. Reconozco, a pesar de todo, que ninguno tenía buena conciencia, y que nadie se sentía cómodo instalado sobre la punta de la bayoneta.

El segundo viaje, en febrero de 1944, con destino a Portugal, aparte de tener lugar en circunstancias favorables, fue mucho más atractivo. Se lo debo a mi antiguo compañero en Leipzig, el romanista Harri Meier, por entonces director del instituto de cultura alemana en Lisboa. Aunque no abrigaba demasiadas esperanzas de que mi indignidad política me permitiera resultar elegido, Meier me había incluido en la lista de convocados. Sin embargo, la casualidad quiso que en aquel preciso instante el negociado berlinés fuera acertado de lleno por una bomba. La nueva oficina instituida en su lugar se encontró con las mesas vacías, y Harri fue lo suficientemente listo para convencerme de que no dejara pasar un minuto sin enviar otra vez todos mis papeles. Ningún negociado rechaza de plano el primer encargo que ha de tramitar.

De esta suerte, me vi planeando sobre los escombros y las ruinas de Leipzig en mitad de un enlodado invierno —el primer vuelo de mi vida— en dirección hacia la península ibérica. Después del horror que supuso la reducción a cenizas de la ciudad, los temblores experimentados bajo la alfombra de bombas, las calamidades sufridas en los trabajos de apagar los incendios durante noches enteras, de la subsiguiente reparación de tejados y ventanas, la experiencia del contraste fue tan grande que todavía recuerdo cada uno de los detalles que la compusieron: la tarde previa a la partida en el hotel Fürstenhof en la plaza Postdam de Berlín, con su comedor, donde en la mesa vecina cenaba una delegación de oficiales finlandeses, un corro de hombres solitarios entre cuyas sillas se extendía la vastedad de la tundra. Después, por la mañana, el carácter pseudointernacional del imperio hitleriano con todas las salidas de los vuelos desde el aeropuerto Tempelhof; luego la impresión del primer vuelo sobre una alfombra de nubes hacia el más allá, hoy una sensación conocida, entonces tan excitante para mí como un vuelo espacial. Finalmente, las puertas de la paz y del bienestar abriéndose lentamente

ante mí: Barcelona, Madrid, Lisboa, y el entero paisaje cromático de la tierra de Don Quijote y Sancho Panza, con los que luego tendría ocasión de toparme montados en algún borriquito portugués.

Evadirse temporalmente de la prisión común en que se había convertido la Alemania oprimida por la guerra procuraba a todo aquello que uno veía «en libertad» una extraña apariencia de irrealidad. Al menos, ésa es la impresión que puede producir todo lo que la realidad tiene de normal y natural a alguien inmerso en circunstancias vitales tan anómalas y desnaturalizadas. A ello se añadieron otros sucesos que incrementaron esa sensación de improbabilidad. En efecto, cuando, después de un largo vuelo en el que se habían producido dos escalas intermedias, nuestro pequeño y valiente Junkers aterrizó en Madrid la tarde del sábado, se nos comunicó que el vuelo no podría continuar su ruta hasta la mañana del lunes. Fuimos entonces trasladados al hotel contratado por Lufthansa, de nombre Palace, situado muy cerca del museo del Prado, donde nos vimos expuestos a la fantástica magnificencia de los antiguos hoteles de lujo. Por entonces yo no sabía aún ni una palabra de español, pudiendo servirme, como en Portugal, únicamente de mis conocimientos de francés. Lo peor de todo era que tampoco disponía de un solo céntimo en dinero español. ¿Iba a verme obligado a admirar el Prado y fisgar en los cafés sólo desde fuera? La mañana del domingo me encaminé al consulado alemán, donde me recibió muy amablemente un empleado que, entregado a la lectura de su periódico, fumaba pacíficamente su cigarro dominical, y del que obtuve el par de marcos —para el café y el Prado— que le solicité. El mismo Prado: no hay palabras para describir lo que significó poder contemplar de pronto —tras años de horrores— ese mundo de cosas hermosas. Desde entonces, he visitado el Prado detenidamente otras muchas veces. Pero aquel domingo de febrero de 1944, en el invierno del quinto año de guerra fue como una manifestación, una denuncia, de la historia universal.

Las semanas que pasé en Portugal, con frecuencia en compañía de Friedrich von Weizsäcker, quien como hijo de diplomático era mimado hasta el extremo por la embajada alemana —de lo cual me hiciera también partícipe—, no fueron sino la continuación de mi viaje al país de las maravillas, empezando por las flores salvajes de que uno se veía rodeado nada más aterrizar en el aeródromo de Lisboa, y siguiendo con todo el idilio que vino a continuación. Sólo una cosa recordaba la guerra: las ventanas aparecían cubiertas por tiras de papel en forma de rejilla. ¡En caso de un bombardeo por error o de la violación de la neutralidad aquello debía bastar para proteger los cristales!

Gracias a la comprensión de mis compañeros en Lisboa: Harri Meier, Wolfgang Kayser y Piel, entre otros muchos, mi conferencia y mi semana de estancia se convirtieron en varias conferencias a lo largo de varias semanas. Allí, en casa de Wolfgang Kayser, nació la primera versión de mi Prometeo. Qué mundo aquél: al término de mi conferencia lisboeta, a la que asistieron muchísimas estudiantes (estudiantes muchos menos: los jóvenes tenían que ganar dinero), esperaba junto a la puerta una imponente multitud de madres para llevarse de nuevo a casa a sus bien custodiadas hijas. También tomé parte en un solemne doctorado alemán en Coimbra, que discurrió como una escena extraída de un mundo medieval, con togas talaras y ceremonias, discursos y besos fraternales. En Lisboa, aparte de con algunos eruditos alemanes como Willy Andreas, quien incurría un tanto penosamente en un tono propagandístico, tuve oportunidad de reunirme con Ortega y Gasset. No pudiendo considerarse del todo seguro en la España franquista, se había instalado allí en los círculos de la alta aristocracia, una figura muy vitalista. Traté de persuadirle de que hiciera seguir a la *Rebelión de las masas* un ensayo sobre la *Rebelión de los medios*. No lo hizo, sin embargo. Desde entonces, la historia se ha encargado de gritarnos al oído con una sola voz la coral de semejante tema.

Tras mi regreso proseguí con mis clases en una Leipzig cada vez más destruida por los bombardeos. Durante las lecciones —que teníamos que leer en estancias habilitadas por razones de emergencia en la biblioteca de la universidad, hasta entonces respetada por las bombas— la escena fue modificándose paulatinamente: la mayoría aplastante de las chicas iba poco a poco siendo igualada por el número cada vez mayor de heridos, convalecientes e inválidos. La noticia de la invasión de Normandía me fue murmurada al oído por la hija de Goerdeler delante del edificio de la biblioteca. Luego se produjo el fallido atentado del 20 de julio, al que siguió una nueva ola de terror que nos quitó el aliento a todos. Nunca olvidaré el olor a papel quemado que percibí una mañana de febrero de 1945, de inmediato comprensible para mí: la oficina principal de seguridad, que había sido trasladada a Leipzig e instalada en un castillo vecino a mi casa, entregaba sus actas a las llamas. Pudimos volver a respirar. Habíamos salido bien librados.

En efecto, el «Volkssturm», leva en la que fueron movilizados todos aquellos que pudieran andar, desde muchachos que todavía eran casi unos niños hasta hombres que podían considerarse ancianos, o las noches en que una semana de cada dos nos apostábamos en la artillería antiaérea, no tenían apenas carácter militar en una región tan alejada del frente como la nuestra. De todos modos, ni siquiera disponíamos de armas

para nuestros juegos diletantes, con lo que si uno se conducía razonablemente y sin llamar la atención, no era difícil sobrevivir. La verdadera función de este servicio pseudomilitar era antes que nada la vigilancia política, y la prudencia aconsejaba eludir cualquier conversación que transcurriera entre cuatro paredes. Poco tiempo después llegaron los primeros carros de combate norteamericanos girando con estruendo durante todo el día en torno al perímetro de la ciudad.

Ilusiones

La ocupación por los americanos transcurrió sin dramatismo, y los preparativos para la reorganización de la universidad recayeron en buena parte en mí, ya que no se me conocía compromiso político, y de hecho durante todo el período nazi yo no había ejercido función alguna, ni siquiera en las oficinas de la autonomía administrativa académica. Elegimos un rector. Propuse a Theodor Litt, pero éste rehusó aduciendo muy inteligentemente que sólo debería ser elegida una persona que siempre hubiera pertenecido a la universidad, con lo que la elección recayó finalmente en el arqueólogo Bernhard Schweitzer, quien con la energía que le era característica negoció con todo el mundo, con los americanos, con los comités para la desnazificación, etc., elaborando en interminables sesiones con nosotros —entretanto yo me había convertido en el decano de mi facultad— un nuevo reglamento universitario objeto de una bien meditada reflexión. Bien, la predilección por las cuestiones de principio es innata en nosotros.

¿Nos tomábamos en serio? La pasividad de las autoridades norteamericanas terminó por convencernos de que su estancia en Leipzig no sería larga, y, de hecho, en otoño los rusos aparecieron en su lugar. El cambio se ejecutó, por lo demás, de manera impecable, volviendo todo a empezar otra vez, aunque evidentemente con otros fines.

El programa defendido por los rusos, incluidos los funcionarios comunistas con los que tuve que vérmelas, consistía en iniciar una fase «democrática» que preparara la posterior transición hacia un estado socialista. Por entonces, venía a mi casa con frecuencia el que luego sería ministro de industria, Fritz Selbmann, un antiguo minero comunista que había sobrevivido al tercer Reich en prisión, donde había aprovechado para devorar toda la biblioteca penitenciaria —un verdadero arsenal de pseudoerudición—, y que acostumbraba a declarar con no fingida sinceridad: «No nos hemos quitado la

camisa de fuerza parda para ponernos ahora la roja.» Parecidas ilusiones abrigaba la «Alianza cultural», entonces recién fundada, y que debería haber servido para impulsar a los intelectuales «antifascistas» a trabajar libremente y en común por la cultura. Convocadas elecciones «libres», fueron elegidos los portavoces de la Alianza en toda Sajonia, con la mala fortuna para mí de cosechar la mayor parte de los votos, viéndome elevado a la categoría de presidente. Pero las cosas no podían continuar así. A fin de cuentas, en ningún momento se había pretendido que las elecciones fueran democráticas, de modo que, por medio de una moción de aclamación, se elevó a la categoría de presidente a un hombre, Ludwig Renn, políticamente «de confianza», no volviéndose a requerir de mis servicios como vicepresidente. Cuento todo esto para ilustrar lo planificado del proceso. Los contratiempos constituyen a menudo la mejor prueba de lo que son las normas de un plan.

Los preparativos para la reapertura de la universidad no avanzaban. A la postre, tuvimos que darnos cuenta que los nuevos detentores del poder no estaban dispuestos a tolerar a Schweitzer, a quien habíamos elegido rector durante el período de ocupación norteamericana, siendo este mismo quien un día me confiara que yo sería el nuevo rector electo, así como el encargado de abrir el curso. De hecho así fue, dando de este modo comienzo un período de labores a la vez agotadoras, interesantes, estimulantes y desilusionantes, en la reconstrucción —¿o deconstrucción?— de la Universidad de Leipzig.

En esos tiempos fueron muchas las cosas que aprendí, y con ello no me refiero únicamente al juego político. En el mundillo académico, la política está a la orden del día, y las reglas del juego se conocen desde Maquiavelo, siendo en todas partes las mismas. Lo que tuve oportunidad de comprobar fue, más bien, la esterilidad, la utopía, que todo pensamiento restaurador constituye en sí mismo. Cuando, dos años después, fui al oeste a aceptar mi nombramiento como catedrático en la Universidad de Frankfurt, las ilusiones que allí abrigaba la política universitaria, con Hallstein a la proa, me dejaron casi por completo perplejo. De hecho, si me resulta difícil hablar de los años de rectorado en Leipzig es porque en realidad hay demasiadas cosas que contar. En último término, el cargo que desempeñaba me convertía en una de las «personalidades prominentes» de la región, por lo que me tropezaba muy a menudo con Pieck, Ulbricht, Paul Wandel, Abusch y Gysi, y también con Harig y Ackermann, por mencionar a aquellos que, habiéndome convencido hasta cierto punto con su actitud, cayeron luego en desgracia;

ello sin hablar de los pequeños y minúsculos diosecillos de Dresde y Leipzig.

Por otro lado, ésta fue la primera vez que dispuse de una visión global de lo que era una gran universidad como Leipzig. Hasta entonces, en efecto, mi estancia en la ciudad se había limitado al sexenio de guerra, período durante el cual las relaciones se establecían con mucha mayor fluidez, siéndome todo lo demás, como por ejemplo la facultad de medicina, con todos sus problemas personales e institucionales, casi por completo desconocido. Precisamente a ella tuve que consagrar gran parte de mis primeras actividades político-administrativas, pues la en verdad imperial estructura de esta clínica famosa había sido sacudida y soliviantada de manera particularmente violenta por las olas revolucionarias. Lo importante en este caso, sin embargo, no eran las revoluciones universitarias, sino la suerte de los enfermos. De hecho, la facultad de medicina había sido subordinada no al ministerio de educación y ciencia ruso, sino al ministerio de sanidad, rápido perceptor de sus responsabilidades.

En lo esencial, la reestructuración de la universidad perseguida por el ideario «socialista» se puso en marcha como un proceso de transformación social, proceso que, a decir verdad, tenía lugar desde ambos lados: en primer lugar, se concedió preferencia a la admisión de los hijos de las clases sociales «bajas». La selección era muy esquemática, siendo muy difícil que los rusos se decidieran a admitir a hijos de profesores, por bien preparados que estuvieran estos últimos. Por otra parte, se trataba de prescindir de cuantos profesores y asistentes fuera posible, de acuerdo con las leyes del consejo de control resultaba muy sencillo, bastando con despedir «con toda formalidad» a los antiguos miembros del partido nacionalsocialista. Lo que, sin embargo, ya no era tan fácil era rellenar los huecos. Por fortuna, la mayoría de los profesores titulares de la universidad habían permanecido alejados del partido (razón por la que se encontraban en Leipzig y no, por ejemplo, en Berlín o en Munich). En ocasiones, las ansias revolucionarias destinaron a los puestos así liberados a aquellos que se habían distinguido como supuestos «paladines» de la nueva coyuntura socialista, y de los cuales, aunque luego se descubriera lo sospechoso de su compromiso, resultaría enormemente complicado librarse. Una parte esencial de mi misión consistió, por tanto, en buscar ansiosamente en este, oeste, y ultramar, investigadores de cuño socialista con los que poder llenar los huecos sin rebajar a la vez el nivel. Como es natural, a menudo se hace imposible tomar decisiones con respecto a problemas de cualificación tan precarios.

En el ámbito de la medicina las cosas eran distintas, al menos en ocasiones. Al

respecto, me acuerdo del caso de un cirujano, cuya incapacidad se vio obligado a denunciar a las autoridades rusas uno de nuestros mejores patólogos, Werner Hueck, a quien me unía una cada vez más profunda amistad, siguiendo para ello un laborioso proceso del que salieron beneficiadas precisamente las autoridades del ministerio de sanidad. La división entre los dos ministerios rusos, y la división, de ella resultante, entre el ministerio de Dresde y la «administración central» berlinesa, que cada vez gozaba de mayor influencia, conformaban la base de la política universitaria del rectorado, lo que me dio la oportunidad de aprender que sólo las situaciones de equilibrio posibilitan una manipulación real de los cambios, y, al mismo tiempo, que toda voluntad política que pretenda ser verdaderamente eficaz debe trabajar por crear tales situaciones de equilibrio.

Las autoridades de ocupación y el SED, resultado de la unión forzosa posterior al golpe de mano sufrido por el SPD, practicaban una política consecuente de «legalidad». En lo formal, la autonomía administrativa de la universidad seguía intacta, dándose comienzo a su transformación, en el sentido socialista, mediante la creación de nuevas instituciones y la infiltración de personas. De este modo, es decir, con el propósito de que influyeran en las relaciones proporcionales entre las mayorías, se crearon tanto una nueva facultad de ciencias sociales como, con posterioridad, una nueva facultad de ciencias de la educación, así como, por último, una fracción de estudiantes trabajadores que desempeñara igual objetivo en la política estudiantil. Tales maniobras, sin embargo, sólo podían resultar eficaces a largo plazo, y las elecciones estudiantiles supusieron una clara derrota para el SED. Una negociación conducida con habilidad permitió entonces establecer en el senado de la universidad e incluso con las nuevas facultades y sus representantes, pertenecientes al SED, una solidaridad total y sin excepciones. Sin duda, los problemas objetivos a que el gremio dirigente de una universidad ha de enfrentarse poseen esa unívoca naturaleza, y a ellos no puede sustraerse ningún académico, a menos que sea insincero. Ciertamente, yo había conseguido —con el apoyo de los rusos— detener el ingreso en el senado de los portavoces estudiantiles, pudiendo confiarme en las situaciones difíciles al inteligente consejo de mis colaboradores, y en particular del decano de los juristas Otto de Boor. Así que nuestra actitud defensiva frente a los constantes ataques provenientes de los activistas locales del SED, caracterizados por su cortedad de miras y por sentirse de algún modo en vanguardia, tuvo casi siempre éxito. Aunque ello me acarrearía luego la calificación de rector «reaccionario» a ojos de la posterior evolución de la política universitaria y de la política cultural de la república

democrática. Al final, de hecho, posibilitar el traslado al oeste de todos mis excelentes compañeros en Leipzig, Theodor Litt, Karl Reinhardt, Friedrich Klingner, etc., se convirtió en una ocupación melancólica a la que tuve que consagrar buena parte de mi tiempo. Se podía prever que este continuo proceso, en absoluto compensado por un trasvase de docentes de igual rango desde el otro lado, no hacía sino rebajar cada vez más la categoría científica de la universidad, razón por la que, finalmente, me decidí a aceptar un nombramiento en la Universidad de Frankfurt que el entonces rector de ésta, Hallstein, me comunicó en persona encontrándonos de vacaciones en el lugar de veraneo de la élite cultural Ahrenshoop en Mecklenburgo.

La dirección de los asuntos del rectorado era en cualquier caso un trabajo agotador. Puesto que los radicales no cejaban en ningún momento en sus intentos por hacerse con el poder en la universidad que se me había confiado, era preciso mantenerse en un estado de alerta constante. En este sentido, tomé pronto conciencia de la necesidad de reservarme la prerrogativa de abrir y efectuar yo mismo la distribución del correo, dado que ésta era la única manera de poner trabas a las indiscreciones, entregas fallidas, y sustracción de las cartas efectuadas por aquellos funcionarios que habían sido introducidos clandestinamente en la administración. Desde primeras horas de la mañana hasta la noche permanecía sin interrupción «en funciones», a menos que me encontrara en Dresde, Berlín, o asistiendo a las reuniones del conjunto de los rectores alemanes en la zona occidental.

Lo continuo de mi presencia me procuró, dicho sea de paso, un especial aprecio por parte de las autoridades culturales rusas. A los rusos les encantaba hacer visitas inesperadas (a efectos de vigilancia), y en Leipzig el rector siempre estaba en su puesto. Tampoco tuve nunca nada que esconder o que disimular. Desde un principio vi claro que los rusos eran gente desconfiada, por lo que siempre que me reunía con ellos me desenvolvía con total franqueza, mostrando igual de decidida y francamente mi oposición. Si mi punto de vista no salía triunfante, lo que ocurría la mayoría de las veces, los rusos podían confiar en que seguiría con exactitud sus instrucciones, incluso contra mis propias convicciones. Al respecto, me permito referir un ejemplo interesante, que aunque desprovisto de importancia no deja de resultar sintomático: según una vieja costumbre, el registro de las lecciones de la universidad contaba con una relación de los estudiantes más famosos de Leipzig —desde Camerarius y Altdorfer, hasta Christian Wolff, Ranke, Richard Wagner y Friedrich Nietzsche—, cuyos nombres conformaban

una suerte de lista honorífica. Los rusos exigieron que borrara de ella a Nietzsche. Me negué, era imposible que un nombre de semejante talla internacional pudiera quedar fuera. Los rusos admitieron entonces que «pasado un tiempo» sería posible su readmisión, pero que ésta era por razones políticas intolerable de momento. Decidí que, en tal caso, fuera eliminada la lista honorífica en su conjunto, y los rusos respetaron mi decisión. (Las instrucciones que ellos mismos debían ejecutar quedaban de ese modo cumplimentadas: el nombre «Nietzsche» desaparecía, en efecto, igualmente.)

En general, no resultó difícil entenderse con los oficiales culturales rusos. Tenían que entregar instrucciones porque tenían que cumplir las instrucciones que ellos mismos recibían. Pero, por supuesto, no eran oficiales, sino profesores de uniforme a los que nos unían muchas cosas. En contraposición, las autoridades alemanas se distinguieron los primeros años —antes de que el excelente profesor de química Simon, de Dresde, asumiera el negociado de la universidad— por ser perfectos doctrinarios que reventaban a fuerza de presumir y darse aires de importancia. A menudo, no me quedaba otro remedio para imponer mi criterio que amenazar con mi dimisión, lo que resultó ser siempre de eficacia desde que las autoridades rusas me otorgaran su confianza. Aunque, desde luego, ello no me hiciera ganar la simpatía de aquella gente.

Muy otro era el nivel en la administración central en Berlín. Allí las autoridades competentes eran personas inteligentes, como Paul Wandel o Rompe, con quienes tuve a menudo ocasión de conversar en términos amistosos. Ciertamente, con abstracción de la política, nos separaba un mundo. Lo que a mis ojos era la filosofía, era a los suyos algo perfectamente incomprensible. El socialismo «científico», el materialismo dialéctico, o las perspectivas y normas habituales en física (Rompe era físico) no eran a ella aplicables. Por ende, un día en que me mostré particularmente convincente durante nuestra discusión, llegaron a la conclusión de que lo mejor era que la enseñanza de la filosofía fuera delegada a la facultad de bellas artes. En mi opinión, un resultado desconsolador de nuestros intentos por entendernos. Pero, ¿quién sabe? En la República Federal muchos serían hoy día de la opinión de que aquello de que hablábamos, aquello que yo denominaba y enseñaba como filosofía, tiene allí su lugar natural. Que en las últimas décadas Heidegger haya gozado de mucha más amplia resonancia en las academias de bellas artes de Berlín y de Munich que en las universidades es un hecho digno de reflexión.

Otra historia ilustrativa: la inspirada retórica de Theodor Litt, cuyas clases no

economizaban críticas a las ideas marxistas, cosechó un éxito tan grande que los rusos terminaron por suspenderle. Yo estaba horrorizado. Era lo mismo que habían hecho los nazis. Retorno de lo mismo. Aquello acabaría por destruir toda nuestra confianza en la libertad reconquistada para investigar y enseñar. Me desplazé entonces a Berlín y expuse el caso a las máximas autoridades rusas (el ministro se llamaba Solotuchin). Por suerte, me asignaron un intérprete magnífico. Entonces aprendí que allí donde interviene un intérprete, la verdadera conversación no tiene por sujetos a los interlocutores reales, sino al intérprete y al interpretado. Lo decisivo, por tanto, era ganarse al primero para la causa, con el objeto de que la defendiera de la manera más convincente. En este caso pude conseguirlo. Los rusos cedieron: «bajo su responsabilidad» (la mía). Es posible que aquellas palabras escondieran una amenaza encubierta, pero también constituían una declaración de confianza, y yo siempre podía seguir previendo desgracias. Por cierto que, el siguiente semestre, Litt cambió Leipzig por su ciudad natal, Bonn, por lo que al menos no tuve que cargar mucho más tiempo con *esta* responsabilidad.

Procuré defender con todas mis fuerzas y con la máxima de las ilusiones la categoría científica de la Universidad de Leipzig. De hecho, o se tiene verdadera ilusión o no es posible desempeñar semejantes funciones. Uno de los problemas concretos a que así tuve que enfrentarme fue el de los llamados estudiantes trabajadores. Enviados a la universidad desde las fábricas sin haber recibido la suficiente formación, aquellos jóvenes se enfrentaban a una difícil situación. Aunque se demostraran aplicados, o incluso poseyeran verdaderas aptitudes teóricas, era natural que se retrasaran, al menos al principio, y la eventualidad de su fracaso amenazaba con cargarse en la cuenta de la «reacción» en la universidad. De hecho, este experimento no salió bien, siendo rápidamente abandonado, en último término sólo se había pensado en él como en una disposición transitoria. Además, tampoco eran hijos de trabajadores, sino hijos de las clases medias burguesas que no habían terminado sus estudios en la enseñanza secundaria, ingresando por esta razón en las fábricas. Con posterioridad, habían destacado en sus puestos por sus dotes intelectuales, siendo de nuevo enviados a estudiar. Es posible que no todos acudieran a los bancos de las aulas con el entusiasmo requerido, pero se aplicaban a los estudios con un enorme celo. Como es natural, surgieron tensiones entre grupos de estudiantes de formación previa tan dispar, pero por lo común no hubo dificultad para devolver las cosas a una situación de equilibrio. Al respecto, recuerdo que, al regresar de una de las reuniones de la asamblea general de

rectores en el oeste, me di de bruces con un verdadero alboroto. Se trataba, sin embargo, de enfrentamientos provocados artificialmente. Si hago mención de ello es únicamente porque entonces hizo su presentación tras de mí como funcionario del partido el que por entonces era secretario general del comité central del SED, Walther Ulbricht. En aquella época no me apercibí del talento político que acompañaba sus maneras lisonjeras, y que sin duda poseía, como posteriormente demostró.

Dentro ya de mis actividades académicas, cumplí por primera vez con mi aspiración de que a la clase estrictamente dicha siguiera una discusión, como hiciera después tantas veces durante los años sesenta en Heidelberg, en ambos casos por la misma razón: a saber, el hecho de que la formación marxista provea a algunos alumnos de autoconciencia y un cierto equipaje dialéctico. Con frecuencia, el carácter dogmático de su actitud se ponía de manifiesto en la discusión, pero también es cierto que si los profesores hemos de desempeñar una función, ésta consiste en superar dichos dogmatismos instruyendo a los alumnos en el ejercicio crítico del pensamiento. De hecho, aun cuando no siempre pudimos convencer a cada uno de los interlocutores implicados, sí pudimos llevar a todos los que llenaban el aula al esfuerzo de reflexionar. A mi juicio constituye una tarea aún más dificultosa encaminar al terreno del pensamiento crítico al oyente con una predisposición en exceso dócil y deseoso de ser aleccionado. Más tarde, ya en Frankfurt, experimentaría algo parecido con los alumnos procedentes de Sankt Georgen, formados en el neoescolasticismo dogmático. Ciertamente, aquí como allí se trataba casi siempre de una minoría de dogmáticos tocados por el don de la elocuencia, más bien un adorno dentro del verdadero proceso de aprendizaje y enseñanza.

Como rector —aparte de ocuparme de un sinfín de trámites— me vi a menudo obligado a pronunciar discursos, algunos políticos, otros filosóficos, en los cuales la banalidad del afán ilustrador de mis interlocutores marxistas, desde una perspectiva filosófica no otra cosa que simples diletantes, terminó por convencerme de que lo que aquí se estaba preparando era una nueva escolástica. Hombres como Ernst Bloch, mi sucesor en Leipzig, y Hans Meyer, habrían de comprobarlo después.

El hecho de que los rusos no comulgaran con la peculiar ligazón de enseñanza e investigación característica de la universidad alemana es algo que apenas podía ser causa de sorpresa. Los profesores universitarios eran a sus ojos lo que a los nuestros los profesores de instituto, siendo ésta la razón de que no pudieran entender por qué motivo

no encargaba las clases de historia (casualmente, no había quedado ni un solo historiador en Leipzig) a los orientistas, cuando la universidad contaba con algunos de sus mejores representantes entre sus filas. Sin embargo, ellos tampoco habrían exigido nunca nada semejante a un «académico», es decir, un miembro de una academia rusa, cuya función es precisamente la de entregarse por completo a sus investigaciones.

En conjunto, las autoridades rusas, aunque ejecutaron imperturbables sus órdenes políticas, demostraron ser bastante menos estrechas y doctrinarias que los funcionarios alemanes del SED. Al respecto, tuve la oportunidad de vivir algunas experiencias que dejaron en mí una impresión duradera.

En cierta ocasión, tuve que resolver unos asuntos en la administración militar soviética. El SED había organizado un «plebiscito en torno a la expropiación de las familias aristocráticas», y el comandante militar ruso de la ciudad me preguntó por mi opinión al respecto. Respondí con una severa crítica, argumentando que durante los doce años de régimen nazi ya habíamos tenido que sufrir suficientes falsos plebiscitos y pseudoelecciones (el referéndum que nos ocupaba poseía sin duda el mismo carácter: las familias aristocráticas y los grandes terratenientes ya habían sido objeto de expropiaciones). Siguió una larga conversación sobre la legitimidad y falsedad de las elecciones en la que la comandancia en pleno prestó atención a mis observaciones. Al día siguiente por la mañana, un jeep ruso estacionó frente a mi casa, y un soldado llamó a la puerta expresando su deseo de hablar con el rector. Me llevé un susto de muerte. Estaba claro que había hablado demasiado, con excesiva franqueza. Con la máxima resolución y sangre fría de que fui capaz invité al soldado a mi despacho y, ofreciéndole asiento, le pregunté qué deseaba. Entonces se levantó de un salto y, tendiéndome la mano, me espetó: «el señor comandante le envía sus felicitaciones para la Pascua de Pentecostés» —y a continuación procedieron a descargar del jeep vino, azúcar, harina, etc. Aquello era muy ruso: recompensar la sinceridad con el agradecimiento— eso sí, siempre que no hubiera órdenes en contra.

En mi situación, mi decisión de ir a Frankfurt no era fácil de llevar a la práctica. Mi marcha era muy probablemente una cuestión de prestigio para la política cultural germano-oriental. Aunque en Leipzig y Dresde contaba con algunos enemigos encarnizados, mis relaciones con las autoridades rusas y con la administración central berlinesa, en la que había unas cuantas personas competentes, eran muy buenas. Tenía que evitar que mi decisión de marcharme pareciera motivada por razones políticas.

Desde luego, todo el mundo tenía perfectamente claro que yo no era ningún marxista. Sin embargo, aquella gente tenía fe en las bondades de su causa y estaban convencidos de que los cambios sociales que se preparaban se bastarían para persuadirme a abrazar la verdadera doctrina. El ser determina la conciencia.

Me veía, pues, enfrentado a una difícil tarea a la hora de argumentar los motivos de mi marcha, sobre todo frente a la administración rusa. Me preguntaron, en efecto, por mis razones, no sin indicarme que siempre se me había dispensado una absoluta confianza, que se había procurado librarme de todo tipo de absurdas interferencias en Leipzig, y que se concedía un gran aprecio a mi trabajo. Respondí en todo momento que lo que me movía era fundamentalmente la nostalgia de mi tierra natal. Había nacido en Marburgo y pertenecido durante veinte años a la universidad de dicha ciudad, la Universidad de Hesse, y Frankfurt estaba a fin de cuentas en Hesse. «¿Y saben ustedes qué es Hesse? La tierra en la que nacieron los cuentos de Grimm.» Al parecer, fue la inspiración la que me dictó esas palabras. No hubo más réplicas y todo fueron buenos deseos para el viaje. Como es obvio, la decisión de dejarme marchar había sido adoptada y mantenida por razones completamente distintas, pero, con todo, mis argumentos habían pulsado una cuerda sensible del carácter ruso.

Más compleja fue una tercera experiencia, de nuevo con los rusos. Se produjo a mi regreso a Leipzig los últimos días de octubre, a donde me había desplazado desde Frankfurt —habiendo empezado ya mis clases— con objeto de delegar oficialmente las funciones de rector (y organizar mi traslado, privado y legal). En principio, todo fue sobre ruedas. La ceremonia de mi renuncia al rectorado fue magnífica, la prensa amable, mi foto imponiendo la cadena de rector a Erwin Jacobi, conocido especialista en derecho público, en los periódicos; de pronto, a las once de la mañana soy arrestado en mi domicilio. El romanista Werner Kraus, que había acudido a hacerse cargo de su reciente nombramiento en la universidad y vivía también en la casa vio en aquella catástrofe, como también yo mismo, un fracaso político. Nadie podía prever que en realidad todo el asunto no era más que un abuso de poder, una venganza perpetrada por prominentes personalidades locales, envidiosas de mi evasión de sus estrecheces doctrinales en dirección a las libertades del mundo capitalista. La historia de mis cuatro días de prisión (en la comisaría de la calle Bismarck en Leipzig) sería una novela en sí misma. Para alguien que, como yo, nunca había sufrido cautiverio alguno (nunca he sido soldado) fue algo extraordinariamente aleccionador, trágico y cómico a la vez. Lo primero que tuve

que hacer fue entregar los tirantes de los pantalones y los cordones de los zapatos, para privarme así de la oportunidad de suicidarme. Me produjo el efecto de una comedia: y aunque lo cierto es que todo me parecía concebible, como por ejemplo verme encerrado de por vida, si a algo estaba decidido era a sobrevivir. Como es natural, no es posible saber qué hubiera ocurrido de haberme visto sometido a una situación de aislamiento riguroso y mantenido. Los cuatro días que pasé en prisión no son nada de lo que se siga un verdadero desmoronamiento, de ahí que pensara que casi todo lo que me estaba sucediendo era algo más bien curioso y digno de atención que de otra cosa. Por añadidura, estaba sujeto a la rutina de una prisión para condenados por delitos civiles (¡por lo cual tuve incluso que desembolsar dinero!). Mantuve la serenidad tratando de recordar todos los versos que conocía, lo que fue como un demorado ir penetrando en los pozos olvidados de mi memoria. A la vez, sin embargo, no podía por menos de sentirme sometido a una fuerte presión, lo que se hizo patente en lo que sigue: a lo largo del día, iban gritándose por los pasillos de la prisión, contruidos de tal manera que fueran por completo abarcables por la vista, diferentes nombres, al parecer con la intención de conducir al así llamado a un interrogatorio. Pues bien, cada vez que oía uno de aquellos nombres, pensaba en el primer instante escuchar el mío.

A las 10 de la noche del cuarto día vinieron a recogerme. Otra vez el mismo proceso, pero ahora a la inversa. Me devolvieron incluso los cordones de los zapatos y un automóvil ruso me trasladó en mitad de la noche en dirección a un interrogatorio conducido por oficiales soviéticos. De hecho, era evidente que tanto mi detención como mi permanencia en prisión se habían producido como consecuencia de una orden de los rusos, y dentro de este contexto quiero contar algo en relación con ellos.

En primer término, fui conducido a la presencia de un capitán muy amable en un cuartel situado en mitad del bosque, que anteriormente había albergado a miembros de las SS. El oficial me pidió que le entregara mi cartera e, inspeccionando minuciosamente su contenido y todos mis papeles, por lo demás sin interés, me hacía de cuando en cuando preguntas como: ¿Y esto? «Esto» era, por ejemplo, un número de guardarropa. Mientras «trabajaba» se le ocurrió ofrecerme un cigarrillo. Le di las gracias, pero repliqué: «mientras no se me ponga en libertad, no pienso fumar». Con un sobresalto se disculpó por su falta de tacto. Luego, mientras el capitán seguía aún ocupado en su «trabajo», entró por sorpresa un mayor que me causó una impresión muy desagradable, y se puso a hablar al oído con el primer oficial, después de lo cual este último, sin decir

una palabra, volvió a meter todos mis papeles en la cartera y me la devolvió. Tuve entonces que seguir al otro, que no hablaba una sola palabra de alemán. Siguió un interrogatorio con intérprete. Tras la consabida pregunta por el nombre, una sola pregunta, que se repetía constantemente: «¿Cuál era su trabajo?» A la que respondí describiendo minuciosamente las actividades desempeñadas como rector de la universidad. De nuevo, de la manera más tozuda, la pregunta: «¿En qué más ha trabajado usted?» Finalmente, perdí la paciencia y dije que las horas de que constaba mi jornada no me dejaban tiempo para nada más. «Si eso es todo lo que tiene que responderme, permanecerá sentado aquí muchas horas.» Pese a ello, el interrogatorio fue suspendido en mitad de la noche. El intérprete se dedicó a leer el periódico, preguntándome de cuando en cuando si por fin tenía algo más que decir. El oficial ruso se había marchado, pero había mucho movimiento, y estaban constantemente revolviendo en el interior de una caja fuerte. La nueva escena me resultaba tan enigmática como la primera. Sólo al cabo de un rato caí en la cuenta de que había caído en manos de un intérprete incompetente que en lugar de decir: «¿En qué ha trabajado usted», debería haberme preguntado: «¿Qué ha hecho usted?» siguiendo el método clásico de la policía secreta para conseguir que el interrogado se inculpe al contestar. Asimismo, comprendí qué estaban buscando a mis espaldas. Se trataba de mis actas, que no era posible que encontraran. Un amor desafortunado por la burocracia, aunque para el afectado pudiera resultar peligroso. Siempre es preferible hacer desaparecer a los muertos.

Por suerte, en mi caso las cosas no llegaron tan lejos. Vinieron a buscarme otra vez y fui conducido a una gran sala, donde fui interrogado por unos oficiales de alta graduación que se sentaban detrás de una larga mesa. El intérprete era magnífico, pero el interrogatorio discurrió de una manera tan extravagante como en la ocasión precedente. A las preguntas preliminares de siempre, siguieron otras muy minuciosas en relación con mis actividades como profesor, como, por ejemplo, qué clase de estudiantes había tenido, si había estudiantes de sexo femenino entre ellos, y por último de dónde procedían. A eso contesté: Muchos de Leipzig, muchos de Dresde. «¿Y de Chemnitz no?». Sí, también de Chemnitz. Así continuamos durante un rato. Entonces empezó a hablar el general que presidía el interrogatorio, comunicándome que todo había sido una equivocación, un abuso, por parte de la policía alemana, que deploraban vivamente. Habían recibido la orden de ponerme en libertad, por lo que el último interrogatorio no

había sido más que un simulacro. Por lo demás, continuó, yo era a fin de cuentas un filósofo, así que el incidente no debía haberme hecho perder mi sangre fría. En cualquier caso, era libre. Si deseaba que me llamaran un taxi, que en aquella época no existía para civiles alemanes. Les di las gracias, añadiendo que prefería irme a casa dando un paseo nocturno por el bosque. Cuando me despedí del intérprete, le dije entre dientes: «Evidentemente, un acto de venganza por parte del delator.» Incliné la cabeza en señal de aprobación, respondiéndome: «Pero eso no debe usted decirlo por ahí.» Me imagino, en efecto, que eso es algo que no puede decirse en presencia de ninguna policía secreta del mundo, pero la advertencia siguió sonando amenazadora en mis oídos. Así había sucedido durante el Tercer Reich: uno no podía decir según qué cosas. Además, el general también había mencionado que yo «había manifestado en repetidas ocasiones opiniones imprudentes». He aquí, por tanto, lo que había figurado en la denuncia. Para mí era más que suficiente.

Pese a ello, se me hizo difícil despedirme de Leipzig. Años más tarde consagré a aquella universidad inolvidable, inalcanzable ya para mí, un discurso de homenaje del que me permito entresacar la siguiente cita:

«Leipzig no ha sido, en la medida en que lo han sido otras universidades alemanas, una fundación de origen aristocrático. No en vano carece de sobrenombre, ya sea el de un príncipe entonces reinante, como así ocurre en el caso de las Universidades de Heidelberg y Marburgo, o de las Universidades de Gotinga y Berlín, o el de algún augusto representante del espíritu. Desde un principio, fue una creación —sin duda necesitada de la ayuda, reconocimiento y aprobación eclesiástica y soberana— de doctores y escolares.

»Al decaer en 1409 el influjo de la nación alemana en la Universidad de Praga —por ese nombre eran conocidas las corporaciones cuya unión representaba la universitas— frente al empuje de la nación checa, dicha nación alemana emigró en su totalidad, eligiendo Leipzig como nuevo emplazamiento. El 2 de diciembre de 1409 tuvo lugar en el refectorio del convento de Santo Tomás la solemne inauguración de la universidad. Y aunque el príncipe reinante, el margrave Federico el belicoso, y su hermano Guillermo, estuvieron presentes durante la ceremonia, los estatutos, entonces promulgados, fueron expresamente legitimados por la autorización del *magister* de la época. Así, desde su fundación, la Universidad de Leipzig se ha caracterizado por la autonomía de su ente corporativo, autonomía que siempre se ha demostrado capaz de hacer prevalecer de

manera particular y magnífica sobre el poder creciente de los príncipes o sobre el moderno estado del país y sus intereses. La Universidad de Leipzig debe su excelencia no únicamente al hecho de asentarse sobre un considerable patrimonio, que le fuera concedido en sus comienzos por la munificencia de los soberanos reinantes, sino a su propia independencia espiritual, hasta hoy celosamente mantenida, y fundamentada en su íntima vinculación con la ciudad y sus habitantes y en su emplazamiento en el centro de un campo de fuerzas que estaba representado, por un lado, por la impresión de libros, la industria editorial, la cultura teatral y la musical, y, por otro, desde hace ya largo tiempo, por la existencia de cortes de justicia superiores y supremas. También la Universidad de Leipzig tuvo su parte en este campo de fuerzas. Esta posición la debió hasta los últimos años e incluso hasta el momento presente al hecho de haber sido capaz de salvaguardar la libertad de su desenvolvimiento espiritual incluso en las circunstancias más represivas...

»La división de tareas entre la universidad y la academia de ciencias resultó ser una de las fuentes más frecuentes de malentendidos con las autoridades rusas de ocupación. También nosotros éramos una institución dependiente del estado, pero los servicios que prestábamos a éste eran únicamente debidos a nuestro carácter de centro libre de investigación. La política científica de los rusos, por el contrario, siguiendo el criterio de Leibniz, adjudicaba dicha función no a las universidades, sino a las academias.

»Ello ha repercutido en la reconstrucción hoy en marcha en Leipzig. Las fuerzas de la investigación y la enseñanaza hoy vivas en la universidad tienen que defenderse de una idea de la función de ésta según la cual estaría al servicio de la formación de un nuevo estado, y que pretende subordinar la enseñanza académica a los fines de la razón de estado defendidos por el gobierno en ejercicio.

»Durante aquellos años decisivos de reconstrucción en los que nos esforzamos por defender nuestras tradiciones universitarias, aunque inevitablemente tuvimos que sucumbir, el hecho de que en el despacho del rector de la Universidad de Leipzig, junto a la imagen de Joachim Camerarius, se encontraran también, y principalmente, los retratos sobremana realistas que pintara Anton Graff de Gellert, Ernesti, Garve, junto con los de Hornung, Beck y otros grandes hombres de la Universidad de Leipzig, obró en nosotros un milagroso fortalecimiento. La pujanza de la tradición histórica que se hallaba a nuestras espaldas nos otorgaba entonces nuestra dignidad. Es el legado en el que igualmente podremos confiar para el futuro de la Universidad de Leipzig.»

Interludio frankfurtiano

Mi traslado a Frankfurt, de donde provenía el nombramiento que desde comienzos de 1947 portaba en mi cartera, no se vio exento de trabas específicas. Entre ellas la mudanza. A decir verdad, llevaba conmigo todos los papeles que necesitaba de las autoridades rusas, y el ferrocarril puso a mi disposición un gran vagón de mercancías bien cubierto en el que pude acomodar no sólo todos mis enseres y mobiliario sino, lo que es más importante, mi biblioteca de estudioso. El control fronterizo seguía, sin embargo, preocupándome. ¿Qué sucedería si las autoridades aduaneras rusas resolvían examinar mi biblioteca? De hecho, estaban autorizadas —si no obligadas— a hacerlo, con el objeto de prever, de acuerdo con las leyes del consejo de seguridad, la no introducción clandestina de literatura nacionalsocialista. Como es obvio, en mi biblioteca no podía encontrarse nada parecido, pero nadie podía garantizar que algún libro no mostrara escondida entre sus páginas una cruz gamada —si no le daba a ésta por aparecer en alguno de los periódicos utilizados para envolverlos—, y ello hubiera conducido a que lo confiscaran todo. Por dicha razón, me decidí a viajar en el vagón de mercancías con todas mis cosas. El viaje duró cinco días, con nescafé y reservas de pan, innumerables paradas, y maniobras de reenganche; una sensación curiosa la de ir rodando impulsado por la fuerza de la inercia hasta chocar más o menos rudamente contra los topes de un nuevo vagón. En total, nos llevó cuatro días llegar a la frontera. Allí, sirviéndome de los paquetes de cigarros, cigarrillos y botellas de aguardiente que tenía previsoriamente guardados al efecto, pude mover a las autoridades alemanas a que efectuaran las «diligencias» necesarias para ahorrarme las inspecciones de los rusos, y finalmente llegué, no sin un suspiro de alivio, a Marienborn/Helmstedt, desde donde seguí recorrido sin interrupciones hasta Frankfurt.

Una pequeña historia puede servir para ilustrar la diferencia existente entre los dos mundos: cada vez que necesitaba agua caliente para mi nescafé procedía a cogerla de la locomotora. Cuando, más allá de la frontera, en Helmstedt, intenté hacerlo de nuevo, me enviaron a la sala de espera: el agua de la máquina no se podía beber.

Frankfurt: me guardo de describir cómo me instalé en el casco urbano, en su mayor

parte en ruinas. De entrada, además, me vi envuelto en una dificultad especial. Tenía que solicitar en la comandancia de la ciudad el consabido permiso de establecimiento, ¡y me lo negaron! Intervino el rector en funciones, Hallstein. Se descubrió que mientras esperaba en la antecámara en compañía de la secretaria alemana del comandante, mi respuesta a su pregunta sobre cómo eran las cosas «al otro lado» había carecido de la contundencia que ella esperaba, por lo que no dudó en describirme a su comandante como un «comunista». Fue preciso hacer un viaje de visita a las autoridades americanas en Wiesbaden, las cuales, apoyándose en su servicio de información, intervinieron «enérgicamente» en mi favor, a fin de conseguir que el comandante de Frankfurt cediera, para luego, refunfuñando, añadir: «Debe usted tener amigos muy poderosos.»

Mis comienzos en Frankfurt —estábamos en el invierno de 1947— fueron difíciles a todos los efectos. Las raciones eran abyectas, la calefacción escasa, y apenas podía comprarse nada. Se trataba en todos los sentidos de una continuación de las circunstancias reinantes durante la guerra. De lo que no cabían dudas era de que se trataba de un sistema planificado. Por un lado, los alemanes teníamos ahora que sufrir en propia piel las privaciones a que habíamos sometido al resto de los pueblos europeos, en inversión de la frase de Göring: «Si alguna vez Europa pasa hambre, Alemania no.» Por otro, la actual escasez debía garantizar que los almacenes estuviesen llenos el día de la reforma monetaria, lo que funcionó magníficamente. Pero el invierno fue duro. Con todo, los estudiantes demostraron ser asombrosos. De hecho, desde el armisticio no había habido clases de filosofía en Frankfurt, y el gran número de alumnos me obligó a reunirlos a todos en el aula magna de la universidad. De momento, además, sin que apenas dispusiéramos de libros, pues la reorganización del seminario estaba poco menos que en sus comienzos. El trabajo era mucho, pero contaba con buenos colaboradores, entre los que destacaba el asistente que me habían asignado, quien resultó ser una verdadera alhaja, convirtiéndose muy pronto en algo parecido a la comadre de nuestra compañía. A la larga, las fiestas del seminario de filosofía se hicieron famosas. Nunca olvidaré, por ejemplo, la burla a que en el transcurso de una de ellas sometieron a Adorno, por entonces recién llegado a Frankfurt en compañía de Horkheimer. Apoyándose en lo elevado de sus conocimientos musicales y debido a su tendencia a la provocación, Adorno había calificado de retrógrada la costumbre de interpretar la música en lugar de leer las notas como si se tratara de un libro. Pues bien, un coro mudo, dirigido por la batuta del asistente Norbert Altwicker, ejecutó en silencio con la boca

abnegadamente abierta y acusados movimientos de cabeza una música para espíritus completamente irresistible. En Frankfurt volví a encontrarme con algunos buenos amigos de la época de Leipzig, como Karl Reinhardt y Otto Vossler. Pese a todo, la facultad de filosofía, aun contando con expertos sobresalientes, me produjo una impresión muy distinta de la que recordaba me habían transmitido los gremios académicos de Leipzig. En Frankfurt las discusiones eran enormemente pesadas, y la gente se acaloraba y enzarzaba por los asuntos más nimios. Al final, no tuve más remedio que confesarme que la inanidad de nuestras sesiones constituía la regla, y que la hermosa solidaridad que caracterizaba nuestras reuniones en Leipzig no daba en realidad más que testimonio de la presión a la que entonces estábamos sometidos. Me mantuve por completo al margen, pues rápidamente me di cuenta de lo que ocurría: se vivía en la ilusión del *pouvoir neutre*, soñando con el aumento de la independencia académica respecto del Estado. Además se abrigaba todo tipo de desconfianzas con respecto a los que veníamos del este, bastante más al corriente de los problemas sociales propios de la posguerra de lo que los occidentales se podían percatar.

Vivíamos los tiempos de penuria anteriores y posteriores a la reforma monetaria, y toda la atención se polarizaba en los problemas económicos. A ello se añadía la reciente fundación del estado federal de Hesse, falto de toda tradición, y las muchas dificultades que presidían la construcción del ministerio de Wiesbaden. La administración se rige a fin de cuentas por la máxima de seguir haciendo las cosas como se han hecho hasta ahora. ¿Y dónde estaba el «hasta ahora» en Hesse? El departamento para las escuelas superiores se conducía correctamente, si nos abstraíamos de las influencias políticas en favor del SPD, pero dicha corrección tenía como colofón una manía paralizante por la objetivación. A la hora de decidir cada uno de los nombramientos se hacía recolección de todos los dictámenes posibles, vinieran de donde vinieran, siguiendo así la máxima de que cuantos más se reunieran mejor, ya que tanto más justa sería entonces su adjudicación. En fin, un verdadero jolgorio como intuirá todo el que conozca los chismes académicos, pero, en último término, fue la anticipación de las «reformas» posteriores, entre ellas los exámenes «objetivos», en virtud de los cuales se sacrificaba al nuevo ideal robótico el último resto de acomodación humana, así como la realización de un examen oral por medio de una auténtica conversación (única manera de realizar un examen científico serio). Asimismo, la reconstrucción de las ciudades y de los campos destruidos —emprendida, como todos recordarán, a una velocidad inaudita una vez consumada la

reforma monetaria— redundó, como era de prever, en último lugar en aras de lo «cultural», con lo que las ocasionales muestras de «cultura» exhibieron largo tiempo un cierto carácter espectral.

La ciudad de Frankfurt me llamó entonces a ocupar una plaza en el comité constituido para la concesión del premio Goethe. Allí abogué en favor de Albert Einstein, ya que en nuestra época Goethe se hubiera sentido probablemente más próximo a este gran científico, lo hubiera visto más «como un igual» que un escritor importante de la talla de Thomas Mann, a quien sin embargo le fue —sin duda con buenos motivos— concedido el premio. El bicentenario del nacimiento de Goethe en Frankfurt fue asimismo ocasión para que la ciudad celebrara el acontecimiento por todo lo alto, recayendo en mí la tarea de organizar un congreso sobre Goethe en torno al tema «Goethe y la ciencia», que reunió por primera vez a estudiosos alemanes con eruditos suizos, franceses, holandeses, etc. El congreso, en el que yo desempeñaba las funciones de presidente, fue inaugurado por el entonces rector Franz Böhm con un discurso muy distinguido. El informe sobre el congreso publicado años después ya— no mencionaba mi nombre, pero por entonces yo ya no me encontraba en Frankfurt, sino en Heidelberg.

Además hice algunas otras contribuciones a la celebración del bicentenario de Goethe, entre ellas, especialmente, redacté un breve escrito sobre Goethe, intitulado *Del recorrido espiritual del hombre*, que fue editado por Helmut Küpper con mucho gusto y cariño, que sin embargo no halló el más mínimo eco entre la marea libresca de aquel año. En realidad, sólo ganó en influjo, en especial en relación con el tema de «La otra parte de la flauta mágica», una vez apareció recogido en el segundo volumen de mis escritos breves. El trabajo era un recurso a mis excursos de fin de semana pertenecientes al período de Leipzig, y sigo pensando que fue el primero en ofrecer una interpretación auténtica de la obra goetheana.

Las exigencias de las circunstancias no nos dejaban otra opción que olvidarnos por completo de consagrarnos a un trabajo personal serio. De lo que se trataba era de atender las necesidades del momento. En este sentido preparé para Klostermann —que había tenido la amabilidad de proporcionarnos albergue a mí y mi familia hasta que nuestra modesta vivienda resultara habitable— la edición del *Manual de historia de la filosofía* de Dilthey, al que agregué un apéndice sobre la filosofía del siglo xx, en el que trataba de moverme por completo dentro de los parámetros del pensamiento diltheyano, y en cuya redacción tuve a la vez ocasión de experimentar cuán infinitamente sencillo es realizar

una rigurosa exposición histórica como ésta. Por entonces, fue también publicada mi traducción y breve comentario al libro XII de la Metafísica de Aristóteles. Un libro de texto que aunque propiamente no constituyera un ejemplo de los largos años de estudio que había consagrado a la filosofía aristotélica, en los que tenía su verdadero basamento, se demostró sin embargo muy útil, sufriendo una nueva edición, entretanto más gravosa para los bolsillos, tras la venta de los cinco mil ejemplares de que constaba la primera tirada. Hago mención de ello como un síntoma, en este caso testimonio tanto de las tendencias de la época en dirección hacia la restauración de nuestra cultura, como de la influencia de que por entonces disfrutaba la Iglesia católica, aun siendo también una muestra del efecto de los precios moderados en los libros de texto.

Aunque debido a mis largos años de actividad en el comité editorial de la *Deutsche Forschungsgemeinschaft* (Asociación alemana de Investigación) no sólo estoy familiarizado sino por completo de acuerdo con el principio de que la política de subvenciones ha de abstenerse de intervenir en la estructura de los precios, el ejemplo recién referido plantea la cuestión de si no pudieran encontrarse vías de subvención para los consumidores que contrarrestaran la funesta tendencia actual de ofrecer libros de fragmentos seleccionados de obras originales. ¿No podrían ponerse a la venta ediciones bilingües o, cuando menos, versiones íntegras de textos clásicos? La *Wissenschaftliche Buchgesellschaft* (Asociación del libro científico) de Darmstadt fue la primera organización de consumidores que siguió este camino. Entretanto se han hecho cargo de esta cuestión las editoriales que producen libros de bolsillo y reediciones que aunque en principio sólo incidieron de manera indirecta en la estructura de los precios, en conjunto desempeñaron una función gracias al perfeccionamiento de las técnicas fotomecánicas para los procedimientos de la impresión. Con todo, registrar la introducción de todos estos avances técnicos en la cuenta positiva de la elevación del nivel cultural y de la extensión de la lectura es algo que sólo podemos hacer con reservas. La fotocopia, por ejemplo, es sin duda algo muy práctico, pero Goethe tenía ya razón cuando decía (y los estudiantes de nuestros días ilustran perfectamente bien la falsa magia de dicha apropiación): «Uno puede llevarse demasiado confiadamente a casa lo que guarda sobre el papel.» Nuestra experiencia posterior nos dicta que la fotocopia es tan poco propicia a la *lectura* como la radio o la televisión.

Por las mismas fechas hube de organizar los cursos de verano de las facultades de Marburgo, lo que me permitió volver a colaborar activamente con mi antigua

universidad. El hecho de que el evento tuviera lugar inmediatamente después de la reforma monetaria dificultaba la realización de un tal propósito, pero que luego, sin embargo, me procuró ocasión de vivir algunos buenos encuentros, entre los cuales contaría la memorable y pública discusión que sostuve con Paul Tillich en torno a la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger, entonces recién aparecida. La propuesta para ello partió de un pequeño grupo de estudiantes, y tanto Tillich como yo nos vimos sorprendidos en extremo cuando, a la hora fijada, nos encontramos con que no había una sola plaza vacía en el *auditorium maximum* de la Universidad de Marburgo. Pronto se hizo claro que el hecho de que Heidegger fuera tomado en serio en aquellas sagradas salas constituía toda una sensación para el Marburgo jurado a Kant por von Ebbinghaus y Klaus Reich. En una improvisación relajada, Tillich hizo indicación de los puntos de contacto existentes entre la filosofía de Heidegger y la metafísica franciscana de la luz, manifestando en todo momento un profundo respeto hacia su figura. Mi introducción y participación en la discusión me hicieron ganar a buena parte de mis posteriores discípulos en Frankfurt y en Heidelberg.

El Marburgo de la posguerra me resultaba ya un tanto conocido a cuenta de mi participación en las llamadas *Conversaciones de Marburgo*, a las que había asistido siendo rector de Leipzig. Eran estas discusiones políticas de carácter universitario que por entonces gozaron de asombroso predicamento, si bien en lo tocante a su proximidad a la realidad probablemente no lo hubieran merecido. En la época de la división de Alemania en cuatro zonas y de las evoluciones específicas que iban perfilándose en cada una de ellas (sobre todo en la zona oriental), su misión consistía en posibilitar el intercambio de pareceres sobre cuestiones que a todos nos concernían. La institución cayó pronto en desuso, como por lo demás casi todo lo perteneciente a una época manifiestamente de transición.

Lo mismo cabe decir a propósito del *Studium generale*, una costumbre que introdujeron los norteamericanos y que en Estados Unidos, particularmente en Chicago, había respondido a las esperanzas que en ella se había depositado en tanto remedio contra el aislamiento de los distintos departamentos universitarios. Nadie quiso percatarse de que en Alemania seguían existiendo facultades de filosofía —al menos por entonces— y también las «Pública» o lecciones «abiertas» de asistencia gratuita, una hermosa y antigua usanza de nuestras universidades por la que los profesores titulares están obligados de oficio a exponer un tema de importancia dentro de su especialidad a oyentes

de todas las demás facultades. Hoy día, como consecuencia de la cada vez mayor especialización de las grandes universidades, estos esfuerzos interdisciplinarios poseen una nueva actualidad, aun cuando en mi opinión deberían más bien basarse en equipos interdisciplinarios de trabajo que en lecciones dirigidas a un público masivo.

En otra ocasión —de nuevo por iniciativa americana— tuve que pronunciar un discurso en Frankfurt en torno a la cuestión: «¿Cómo se representa el profesor alemán su misión educativa?» Se trataba de algo muy parecido a lo que acabo de referir más arriba, por lo que mi respuesta fue clara: en modo alguno, pues no la tiene. De hecho, llega a ella demasiado tarde. La casa familiar y la escuela gozan de una continuidad en su función educadora de la juventud, en este caso sí cabe hablar de una influencia educativa. Pero un profesor que sólo ve a sus alumnos dos horas a la semana y en el mejor de los casos sólo entra en contacto con ellos durante las horas de consulta, no podrá significar nada parecido excepto para sus más íntimos discípulos y colaboradores, y sobre todo para la nueva generación de investigadores.

Durante la época de mi permanencia en Frankfurt tuvo lugar el retorno de los «viejos frankfurtianos» Horkheimer y Adorno, a quienes se debió el restablecimiento del Instituto de Investigaciones Sociales y la apertura de la nueva tradición de la «Escuela de Frankfurt». Su último representante sería luego Jürgen Habermas.

En el período intermedio entre mis actividades en Frankfurt y el comienzo de mis clases en Heidelberg, realicé un viaje inesperado al hemisferio sur, con motivo del primer congreso nacional de filosofía, que organizara con pompa y boato la Argentina de Perón. Para los profesores alemanes, su primera salida al «mundo exterior», así como un primer contacto con los viejos amigos que entretanto se habían establecido «al otro lado». Incluyo aquí el breve reportaje periodístico que publiqué con motivo del viaje. Sobre las impresiones de este último, las primeras tras el fin de la contienda, podría escribirse un libro entero. Una travesía hacia el pretérito permite contemplar el presente desde otra perspectiva. Los argentinos vivían entretanto a la espera del estallido de la tercera guerra mundial, así como en la certidumbre, tanto más sorprendente, de ser de nuevo capaces de sobrevivirla.

«A comienzos del año 1949, ocho profesores alemanes tomaban parte, junto con otros muchos colegas extranjeros, en el "Primer Congreso Nacional de Filosofía",

celebrado en la ciudad argentina de Mendoza. Los modernos viajes aéreos apenas dan lugar a la vivencia de extrañas aventuras o emocionantes experiencias. El proceso es, antes bien, comparable a las historias maravillosas que conocemos por *Las mil y una noches*: por la mañana temprano, uno se frota los ojos admirado y perplejo por el hecho de encontrarse en un lugar completamente distinto al que le viera conciliar el sueño la noche anterior. Todo lo novelesco de los viajes actuales estriba en la velocidad vertiginosa con que uno muda de emplazamiento. Es preciso entonces aclimatarse poco a poco a la nueva situación para poder comprender dónde nos encontramos en realidad. Siendo así, es obvio que un congreso de filosofía en el que se reúnen ciento cincuenta profesores de filosofía venidos de todos los países no contribuirá precisamente a facilitar ese proceso de aclimatación. Los estudiosos de las diferentes naciones están sin duda muy próximos entre sí, más próximos incluso que los representantes de diferentes profesiones dentro de una misma nación. Pero su coincidencia se convierte en una suerte de babilónica "ninguna parte". Y el país al que tan rápidamente nos habían transportado los sortilegios de la técnica moderna era asimismo extraordinariamente singular.

»Argentina, en efecto, es para el europeo poco menos que una *terra incognita*. Nuestro viaje no se limitaba a guiarnos a una tierra situada a 12 000 kilómetros de Europa, sino que nos reconducía al pretérito de nuestro continente. Sin duda, el desarrollo industrial argentino, con las transformaciones sociales a él unidas, ha incrementado considerablemente su ritmo. Con todo, seguimos hablando de un país todavía situado por completo fuera de la órbita de influencia de las dos guerras mundiales, y cuyos espíritus más evolucionados, a pesar de haber coexperimentado el destino de las demás naciones, conforman aún una delgada capa dentro de un pueblo colonial-agrario que sólo con lentitud se deja arrastrar al remolino del siglo veinte.

»La ciudad de Mendoza es una urbe rica que cubre una amplia extensión, y que como consecuencia del peligro representado por los terremotos presenta edificaciones de un solo piso de altura. Dispuesta, debido a la simetría de calles y plazas, como un tablero de ajedrez, está rodeada de extensísimos viñedos, en cuyo trasfondo se levanta la gigantesca imagen de las Cordilleras de los Andes. Es un paisaje que parece artificial. La sequía orográfica producida por las formaciones montañosas ha dado lugar a un escenario similar a un desierto, al que los recursos creados por la mano del hombre han logrado arrancar no sin lucha la fecundidad de sus campos. La transformación de este suelo reseco en el paraíso de jardines y de flores en que nos reunimos a celebrar nuestras

discusiones filosóficas se debía a una instalación irrigadora alimentada por el represamiento del deshielo montañoso construida tiempo atrás por los jesuitas.

»Para los profesores alemanes que participábamos en dicho congreso fue emocionante constatar la pujanza y persistencia con que el pensamiento alemán sigue influyendo en el de otros pueblos. Argentina es un país que forma parte de la esfera cultural latina, al que en realidad debería considerarse no tanto como americano, cuanto un país mediterráneo, y que como todos los países bañados en las riberas del *mare nostrum* está fuertemente enraizado en la tradición católica de pensamiento. Pese a ello, el pensamiento moderno, incluso imbuido del radicalismo y de la audacia que sus últimos desarrollos han alcanzado en Alemania, ha encontrado, también allí, formidable aceptación. La evolución del pensamiento alemán era conocida en Argentina hasta en sus últimos detalles, hasta el punto de que la verdadera temática del congreso se planteara como una confrontación entre el pensamiento cristiano de la tradición tomista y el pensamiento determinado por la moderna filosofía alemana. Las citas de santo Tomás de Aquino no prevalecieron en las discusiones congresuales sobre las de Husserl y las de Heidegger, y el tema predominante fue la metafísica. Por la escasa presencia de filósofos anglosajones en el congreso, el pensamiento propiamente positivista y pragmatista, decididamente enfrentado a la metafísica en cualquiera de sus variantes no encontró partidarios. Así, los dos frentes en colisión fueron: tomismo y existencialismo, conformando el último de ellos más bien una denominación común para todo lo llamado "moderno", significándose con ello todo pensamiento que se hubiera deslizado fuera de la órbita dogmática de la Iglesia. El auténtico existencialismo, a la manera en que la filosofía francesa lo ha constituido en la última década, sobre todo por parte de Sartre, jugaba únicamente un papel secundario.

»Las preguntas decisivas fueron: ¿Cómo debe caracterizarse la relación del pensamiento cristiano tradicional con el pensamiento moderno? ¿Puede el tomismo aprehender, sirviéndose de su tradicional metodología, aquel enigma de nuestra existencia que el pensamiento moderno está trabajando con rigor extraordinario? ¿O, por el contrario, una relación como la que se establece entre el pensamiento moderno y el tradicional es necesariamente antitética, como la acaso establecida entre aquel ateísmo metódico que nada sabe de las verdades salvíficas y la religión revelada? Ambas posibilidades de entender dicha relación encontraron defensores entre los participantes del congreso, por cierto desde muy diversos puntos de vista. Al cabo, el problema

terminó por acuñarse en la siguiente e inexpresa pregunta: ¿hay una teología natural o, por el contrario, todo conocimiento natural es ateo y todo conocimiento de Dios permanecerá siempre necesariamente dependiente de la revelación? ¿Tiene entonces razón el pensamiento moderno al exigir, en contradicción con la metafísica del Dios o del espíritu infinitos, una metafísica de la finitud?

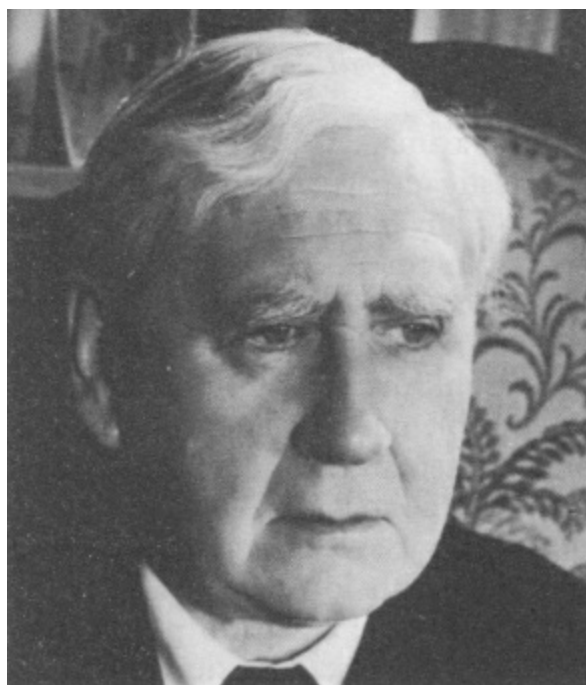
»Los representantes de la filosofía alemana no sólo encontraron en la misma Argentina una buena disposición para el diálogo, sino que registraron como una particular ganancia su primer cambio de impresiones con los representantes de la filosofía italiana y los demás filósofos venidos de otros países. Con todo, si me preguntaran qué fue lo que más profunda huella dejó en mí de aquel congreso, respondería que el viaje de vuelta desde Mendoza hasta Buenos Aires: dieciséis horas de viaje en un tren de lujo que recorrió velozmente y a través de un paisaje completamente solitario un trayecto rectilíneo con sólo cinco breves paradas. Cuando el sol vespertino se iba poniendo sobre la pampa y durante unos breves momentos sus últimos rayos cubrían el cielo con un intenso juego de colores hasta que el crepúsculo súbitamente lo envolvió todo en el manto de la noche, la conciencia pensante se veía de pronto angustiante e imperativamente confrontada consigo misma. ¿Somos verdaderamente tal como nos hemos presentado en nuestras exposiciones y exámenes en las discusiones filosóficas de los días precedentes? ¿Qué somos, en último término, enfrentados a la prepotencia inmensa y despiadada de la naturaleza? La infinita extensión de aquella tierra que nuestro tren cruzaba rápidamente se nos mostraba como una realidad sin duda superior. Era suficiente con figurarse que uno de los viajeros fuera abandonado inadvertidamente después de apearse en una parada casual en campo abierto. Solo, nunca hubiera podido alcanzar de nuevo los lindes de una morada humana. Es posible que el pensamiento moderno esté en lo cierto cuando nos enseña que el hombre no es otra cosa que sus posibilidades. Pero, ¿qué son éstas?

»Tras la finalización del congreso permanecimos durante un tiempo en Buenos Aires como invitados del gobierno argentino, en cuya universidad algunos de nosotros pronunciamos diversas conferencias. La hospitalidad de los argentinos, lo mismo a título privado que a título público, se demostró generosa hasta la efusividad. Europa no estará en decadencia mientras su cultura siga atrayendo a los espíritus más nobles del otro lado del océano. Nuestro regreso se vio acompañado por la conciencia de que el problema de la humanidad es en todas partes el mismo, como en todas partes también se vive la

misma vida.»

Karl Reinhardt

No es fácil transmitir la imagen que caracterizaba a Karl Reinhardt como investigador y educador, y en particular como profesor de la Universidad de Frankfurt. Había en él algo inimitable, sólo con dificultad aprehensible. El rigor corporativo de la ciencia filológica que siempre defendió y mantuvo, y el rigor profesional en que fue educado por su familia frankfurtesa, yacían escondidos tras el rigor apenas perceptible de su sarcasmo y sus burlas fulminantes. ¿Cómo presentar entonces con palabras su figura a aquellos que no le conocieron, o cómo podrán reconocerle en ellas aquellos que sí le conocieron y admiraron? A su carácter pertenecían lo mismo la cerrazón inaccesible que el encanto radiante emanado por su presencia. Quien haya acudido a sus lecciones siendo todavía un estudiante, sabrá dar cuenta de la perplejidad que a todos producía en el primer momento su aparición en la tarima. Ya fuera exponiendo una escena teatral de Aristófanes, ya un ademán de Sócrates, semejaba tener lugar un improvisar constante, un discursar laborioso y atropellado, un permanecer mudo, un guardar silencio y un hacer aparecer repentinamente y como por encanto una mimesis completa. Era sabido que la preparación de sus clases no consistía en el apresto de manuscritos ya acabados, ni en la repetición de su lectura a lo largo de los años. Reinhardt, bien al contrario, acostumbraba a leer de nuevo al autor desde la primera hasta la última página, retransmitiendo después aquello que había descubierto en la lectura tal y como de nuevo lo había encontrado. Cuando dirijo la vista atrás hacia los recuerdos que guardo de él, primero como joven estudioso y después como compañero admirativo, hago siempre frente al mismo parecido: aquella manera en que eludía la conversación sobre materias especializadas, aquella en que, casi desagradablemente afectado por la presunción, huía de la univocidad en el juicio y en el punto de vista, y, por fin, su súbita iluminación en la mímica de su presencia. Mi postrer encuentro con él, postrado ya en el lecho de muerte presa de terribles sufrimientos, se vio aún súbitamente colmado por esa presencia mímica con que, con una última sonrisa de satisfacción, reseñó alguna observación cómica entresacada de cualquier reunión.



Karl Reinhardt

Déjenme exponerles brevemente la situación de la ciencia de la que él se hiciera uno de sus más célebres representantes, para a continuación preguntarnos lo que le hacía tan inimitable y singular entre todos sus contemporáneos. Reinhardt fue miembro de la magnífica escuela berlinesa de estudios antiguos, en la que nunca dejó de admirarse ante la envergadura gigantesca de los conocimientos y aptitudes a que siempre irá unido el nombre de su maestro Wilamowitz von Moellendorff. Las ciencias históricas de la Antigüedad, nacidas del desmoronamiento del clasicismo humanista y de su penetración por el sentido histórico, habían alcanzado en Wilamowitz su cumbre. El espíritu enciclopédico de este último proporcionó el impulso a la ampliación en todas direcciones de las investigaciones en torno a la edad clásica, y les impuso a la vez su sello individual con un historismo casi tozudo. La primera gran guerra, cuyo estallido acarrearía consigo una nueva época histórica, señaló entonces a la generación de Reinhardt su nuevo cometido: a saber, buscar a partir de la amplitud y casi universal dispersión de la investigación histórico-filológica el camino de vuelta a aquellos autores clásicos en cuyo prestigio descansa la magia de la antigüedad clásica. La posibilidad de reincidir en los modelos que un pensamiento de corte clasicista había acuñado previamente era el peligro constante de esta tarea. Los muchos y admirables conocimientos que la segura mirada histórica del eminente sucesor de Wilamowitz en su cátedra berlinesa, Werner Jaeger,

hiciera madurar en tantos dominios de la investigación, no le permitieron eludir el riesgo de recaer en un humanismo programático, al que correspondía únicamente una pálida realidad formativa. El concepto central que guiaba sus investigaciones, el concepto de *paideia*, de cuya idea y realidad primera fuera culminación el siglo de la sofística, suponía ajustar sistemáticamente la tradición clásica al presente espiritual programáticamente exigido de los griegos. No era éste el espíritu que animaba a Karl Reinhardt. No quería ser un humanista programático, por mucho que buscaba y osaba reencontrarse con los grandes autores de la antigüedad clásica, Heráclito y Platón, Sófocles y Homero. Así, la peculiar inmediatez con que en dichos encuentros elevaba sus objetos tanto a la actualidad de la idea como a la presencia de la imagen, le preservaban del peligro de una recaída en valoraciones culturales clasicistas.

¿Qué le prestaba dicha inmediatez? ¿Dónde residía aquella singularidad con que el concepto y la imagen se tornaban presentes a su mirada? Es un rasgo específico de las ciencias históricas que el conocimiento de sus objetos incluyera y presupusiera como último principio hermenéutico el volver a reconocerse a sí mismo. De esta suerte debe ser posible que alcancemos a leer en cierto modo a la inversa, hacia atrás, la objetivación en el conocimiento científico que se presenta a nuestros ojos en la obra de Reinhardt, reconociendo y haciendo al tiempo presente a aquél que se reconoció en ella. Comencemos por el estilo. El estilo, esto es el hombre. Cuán singular, en efecto, era el alemán de Reinhardt. Un alemán libre del polvo de la escolástica, ajeno igualmente a la medida de una justicia histórica alejandrina, las impetuosas cascadas de palabras con que solía expresarse poseían una tensa dinámica y sugestivo carácter como sólo los verdaderos artistas son capaces de arrancar al lenguaje. Los amontonamientos, las intensificaciones, los contrastes, el oleaje de exclamaciones y preguntas que allí se arremolinaban, le convierten en el escritor más individualista entre los eruditos de su tiempo. Si alguna vez un cerebro electrónico sacara la cuenta —Dios no lo quiera— del número de signos de exclamación e interrogación que encabezan sus frases, las cifras serían astronómicas. Mas, ¿qué reflejaba esa violencia expresiva de su estilo, de dónde procedía? Muy probablemente de la conciencia persistente del intérprete de la distancia interior que le separaba de su temática. Lo insatisfactorio de cada palabra, su quedar atrás con respecto de la plenitud concreta de aquello que habría que decir, hacían que tanto el incremento de la tensión como la ruptura del discurso prosperaban prácticamente por sí mismos. Ante todo, en las interpretaciones de Reinhardt entraba en acción una

fuerza imaginativa sabia y desacostumbrada, cuya visible manifestación era su capacidad para preguntar. Formular preguntas hace manifestarse posibilidades a la conciencia. La singular presencia que adquiría su palabra interpretativa descansaba en su gusto por preguntar y en su conciencia de la polivalencia de toda respuesta.

Permítanme ahora intentar leer en su obra la escritura invertida de su carácter. Los libros de Reinhardt apuntan con absoluta evidencia a la inmediatez del concepto y la imagen. Empezó por interpretar a los filósofos para, en su madurez, volver su atención a la imagen poética. Sus primeros trabajos importantes versaron sobre los presocráticos. Lo logrado en su estudio sobre Parménides era, sin discusión, revolucionario. Sólo hoy empezamos a percatarnos de que la íntima proximidad que Reinhardt pone al descubierto entre Parménides y Heráclito está abriendo toda una dimensión de cuestiones. Después de que, como filólogo, le estuviera reservado disipar la niebla de la historia de la religión y de reconocer en los primeros pensadores griegos a los grandes buscadores de explicaciones decisivos para la civilización occidental, la investigación e interpretación filosófica de los presocráticos se puso, gracias a su genio, de nuevo en movimiento. También su otra gran contribución en el dominio de la historia de la filosofía griega, su ensayo sobre Posidonio, recibe de ahí su acento. A ella le condujo la cuestión en última instancia vital para toda disciplina humanística, a saber, la pregunta por la transición de la Grecia antigua a la edad cristiana a la que pertenecemos. En Posidonio, Reinhardt buscaba las huellas de dicho tránsito. «En la faz uniforme del mundo se origina un salto, en principio una fisura minúscula apenas perceptible, luego un confluir, una corriente subterránea...» Reinhardt trata de indicar que Posidonio no está más allá de esa línea, sino que es el último en pertenecer al conjunto de buscadores de explicaciones del mundo tal como comenzaron a construirse en la antigua Jonia. Lo que define su forma interna, haciéndolo así distinguible de todas las resonancias posteriores, es el nuevo concepto de fuerza que une por última vez el cosmos del pensamiento griego sobre el mundo antes de que sus conceptos modifiquen su punto de referencia, convirtiéndose de esta suerte en indicadores del camino hacia la transcendencia.

El último libro dedicado por Reinhardt a un filósofo versa sobre los mitos platónicos. Es aquí donde por primera vez se muestra enteramente a sí mismo, haciéndose legible al que lee la escritura invertida de su obra. Lo que caracteriza su libro sobre Platón es su sentido para la ironía. La ironía no es para él un fenómeno ocasional, ni una peculiaridad fisiognómica que caracterizara a la figura del Sócrates de los diálogos, sino el medio

universal de la obra platónica. Las páginas en que Reinhardt nos pinta la sociedad ática, el poder del ridículo en ella, no admiten comparación. Cuando escribe: «Deplorable que a un miembro de la sociedad le domine la gravedad» es exactamente como si se pintara a sí mismo, como si describiera esa actitud inolvidable que caracterizaba al patriarca de la hospitalaria casa de los Reinhardt en la Hans-Sachs-Strasse, en Gohlis, en el Niedenau, y finalmente en la Schumannstrasse, aquella unidad de su pesadez de oso y de su solicitud afectuosa. Igualmente, no podemos por menos de reconocer el carácter autodescriptivo, extratextual, de todas aquellas frases en las que Reinhardt nos habla del médium irónico de que se empapa toda la obra platónica. Decir que la ironía exige «que uno debe disponer de diferentes niveles de alma» no es sólo cierto con respecto a Platón, sino que conforma la clave explicativa de la actitud ambigua, el desviarse hacia la indeterminación, que caracterizaba tanto al erudito como al hombre Reinhardt cuando decía del verdadero irónico «que su intento no es sino el de componérselas consigo mismo, bien a través de sí, bien a través de otros». Lo que reconoce en Platón constituye su propio reflejo: la ironía en su relación consigo mismo y, como resultado de ella, la ironía de la exuberancia. La presencia mímica que tornaba incomparable tanto su verbo como su obra se originaba en esa ironía reduplicada y alerta. Con ella prestó a los estudios platónicos el notable servicio de incrementar considerablemente el conocimiento que de ellos poseemos, y del que, en el presente, difícilmente podremos olvidarnos. En su interpretación de Platón, Reinhardt sitúa en primer plano lo que denomina la categoría anímica, reconociendo en ella el origen tanto del logos como del mito. Partiendo del «alma» y haciendo así perceptible el médium irónico en el que la obra platónica alcanza la cumbre de su arte, Reinhardt altera la dirección de la comprensión que desde Aristóteles hasta Hegel buscara en la doctrina de las ideas la vía que conducía a la doctrina sobre el alma. De este modo, gracias a la inmediatez de su saber sobre la ironía reintrodujo en el pensamiento platónico la multivocidad que le caracteriza.

La segunda fase del quehacer teórico de Reinhardt está dominada por la interpretación de obras literarias. No obstante, la impresión de que con ello hubiera abandonado la problemática filosófica que hasta entonces le había ocupado es únicamente una apariencia. La creación literaria es para Reinhardt imagen y escena. La incierta realidad del teatro le proporciona y sostiene su tema filosófico que él investiga ya a partir del poema filosófico de Parménides: la cuestión del ser y la apariencia, y la inevitable confusión humana. Es éste el tema que reconoce en Sófocles y que hace de su

ensayo sobre este autor una aportación tan sublime que borra por completo el recuerdo de aquella falta de colorido que distinguiera las interpretaciones clasicistas. El encuentro con Sófocles representa para él la inmersión en las profundidades de la metafísica, de manera semejante a como la literatura universal se le hiciera presente en todas y cada una de las lecturas que consagrara a las obras literarias griegas. Reinhardt sabía de la huella duradera que las tragedias de Eurípides habían impreso en el desarrollo constante del teatro occidental y en su representación de los caracteres humanos. Como todos los miembros de su generación no permaneció ajeno a aquella fascinación por el primitivismo arcaico que relevó la época psicologizante, prestando al drama de Esquilo una nueva actualidad. Pero supo reconocer no menos, particularmente en su interpretación de la tragedia edípica, como la tragedia sofoclea va más allá del atractivo de lo primitivo y de lo tardío en dirección hacia las profundidades en que el hombre tiene su constante y amenazada patria. La manera en que Sófocles confiere un máximo de dramatismo a la acción de la tragedia mostrándonos cómo «el acertijo que Edipo trata de descifrar termina por involucrarlo en él», convierte el terrible y peculiar destino edípico en símbolo por antonomasia de lo humano. «La transgresión demoníaca, continua, que sin saberlo está traspasando la frontera que separa el reino de la apariencia del reino de lo verdadero» no representa la tragedia intransferible de este rey cegado, sino el destino del hombre como tal. «Aquí aparece el hombre confundido entre la apariencia y el ser». Cómo ser y apariencia se entrelazan, cómo la apuesta por la claridad se desvela humano atrevimiento, es algo tan presente en la tragedia de Edipo como en el drama del pensamiento, desde sus orígenes conocido como filosofía. «Verdad puesta en la apariencia o en la "noche"», he aquí, como expresamente nos dice, lo absolutamente inseparable del ser del hombre.

El descubrimiento de Esquilo por Reinhardt no es únicamente el del carácter de solemne liturgia de su obra, recuperado por un siglo cansado ya de la psicología. Reinhardt jamás pierde de vista la escena, la presencia mímica y sus medios. El subtítulo de su ensayo sobre Esquilo señala este contraste: El teólogo y el director escénico. De hecho, la mirada para la técnica escénica del teatro de Esquilo es la mirada de alguien que sabe de posibilidades. El intérprete se reconoce en su objeto. Pues he ahí lo que caracteriza tanto al director escénico como al intérprete —¿y no es el director el primero en interpretar el drama?—: ser capaz de ver las muchas posibilidades para más tarde declarar aquella que se ha elegido como la más convincente como presencia única y

vinculante. Incluso en el título del ensayo sobre Esquilo es posible reconocer la escritura disimulada de su autor.

Finalmente también Homero, el autor al que más han empaldecido el celo de los humanistas y el polvo escolástico que se ha ido depositando a lo largo de los siglos sobre sus obras, recobra su parte en la presencia inmediata de la escena. Reinhardt consigue extraer las situaciones de la infinitud épica de los hexámetros, arrojando luz sobre las relaciones que se ofrecen para ser reconocidas como humanas. Cómo se corresponden composición épica y representación del hombre en la *Odisea*, se muestra en el regreso al hogar siempre pospuesto de Ulises, en la tensión siempre creciente que conduce a la final solución liberadora. Por último, la *Iliada*, a la que Reinhardt consagrara tantos años de estudio, cuyos frutos rescatara Uvo Hölscher de su legado reordenándolos en forma de un gran ensayo sobre la obra homérica. Reinhardt nos persuade a aperebirnos de la justicia con que ya los estudiantes de secundaria aprecian el incomparable atractivo del poema en el decidirse de unos por Aquiles, vencedor condenado a perecer, y de otros por Héctor, vencido glorioso. Pues es el equilibrio en la simpatía que esta forma originaria del genio épico concede a los héroes que luchan frente a las murallas troyanas el que verdaderamente nos roba el aliento, extendiéndose incluso a los dioses que moran en el Olimpo, hasta su cumbre más alta. Sabiendo leer la escritura invertida de la obra de Reinhardt, ¿quién no reconocería en el indeciso Zeus los rasgos de aquél que, con imperturbable seguridad en el equilibrio de sus simpatías, descifra la ley compositiva de la *Iliada*? Y como si el ser y la apariencia del escenario tuvieran repercusión incluso en las acciones de los dioses, Reinhardt aprecia en lo justo lo fingido de sus luchas, contiendas en las que nadie puede morir, intrigas jamás acompañadas de un odio mortal. No es más que un pequeño paso desde el descubrimiento de «la falta de seriedad sublime» de los dioses olímpicos hasta las profundidades del autoconocimiento humano, y esto hace la mirada de Reinhardt tan aguda y clarividente para las situaciones humanas y dramáticas. Quizás el más personal de todos sus intentos sea el recogido en forma de conferencia en su colección de ensayos, y que lleva por título *La crisis del héroe*. Tenemos aquí una refundición no del todo acabada de una ponencia que había leído en la Academia de Lengua y Creación literaria de Darmstadt en el año 1953, y que está caracterizada por el atractivo que le procura su carácter improvisado. En apariencia, no va más allá de un tema literario tratado en presencia de un grupo de literatos, cuya tesis fundamental resulta además fácil de adivinar: a saber, que en la poesía de nuestro tiempo ya no es

únicamente el héroe del *pathos* elevado quien carece de credibilidad, sino la entera forma de la poesía épica parece haber perdido totalmente tanto la unidad de la acción como la unidad del héroe, incluso cuando éste se limita a ser mero soporte de aquélla. Sin embargo, lo más sorprendente y significativo de este ensayo, en que se muestra la poesía moderna en sus formas de transición y disolución de lo acostumbrado, es su conclusión: la transformación de la crisis del héroe en crisis dentro del héroe mismo. Aquí lo más arcaico semeja también lo más verdadero: el miedo en Héctor, la cólera en Aquiles. La crisis del héroe descansa en la «carga del autoconocimiento», sin la cual ningún hombre sería humano.

Es mérito de Reinhardt conseguir que los temas clásicos de la veneración humanista, Platón, Sófocles, Homero, que generalmente sólo perviven en la pálida y cada vez más marchita solemnidad escolar del humanismo, se nos actualicen, no en la ejemplaridad de sus héroes, sino en su humanidad, la misma que hoy percibimos en Proust, Joyce, Kafka, Nietzsche o Freud. Queriendo resumir cómo se presenta a sí mismo en sus obras, ¿no deberíamos decir, sin embargo: como humanista? Pues alterando las palabras que el mismo Karl Reinhardt pronunciara en un funeral, y haciendo que ellas nos conduzcan a acordarnos de él: «Era tan humano.»

Hans Lipps

Hans Lipps debe ser presentado al lector contemporáneo con algunas palabras aclaratorias. Los especialistas conocen de él —nunca suficientemente— dos obras no demasiado voluminosas en las que el discurso enhebra con desconcertante inmediatez reflexiones en torno a cuestiones metafísicas, lógicas y, por encima de todo, fenomenológico-lingüísticas. A ellas añadamos dos colecciones de ensayos publicadas a título póstumo por Vittorio Klostermann.

Todos estos libros poseen un carácter inconfundible. No introducen al lector, no preparan a nadie para aquello que luego constituirá la temática del discurso. Empiezan sin más. Asimismo, raras veces se remite al lector a literatura filosófica especializada. Por ende, resulta difícil informarse sobre de los pensamientos de Lipps. Sólo queda una cosa: dejarse interpelar por él. «La filosofía es algo a lo que sólo cabe ser transportado.»



Hans Lipps

Los que le conocieron se acordarán de sus maneras impetuosas al dirigirse a su interlocutor: sin sombra de reserva, sin sombra de retórica, concentrado. Cuando decía lo que pensaba, los ojos parecían salirse de las órbitas. Y decía siempre con franqueza lo que pensaba. Lo que pensaba era siempre inteligente. Pero no era siempre inteligente que

lo dijera, como hubo de experimentar consternado en muchas ocasiones en los tiempos del Tercer Reich. Alguien muy original en todos los sentidos. Cuando recibió en 1936 el nombramiento como profesor titular en Frankfurt se estableció en Bad Homburg. Si alguien le visitaba y era invierno, era recibido en una habitación desprovista de calefacción por un Lipps envuelto en su abrigo y sus mantas. Conservaba de su familia un enorme ficus que extendía sus ramas a lo largo del amplio ventanal, y estaba convencido de que la planta no soportaría el calor de la estufa... Era propietario de un automóvil diminuto que conducía de manera sumamente peligrosa, moviendo el volante a ritmo de *staccato* por las calles de Frankfurt, y del que salía convertido en un verdadero gigante. «Mido uno ochenta y dos. Esa es mi altura.» El lector reconocerá ese extraño *staccato* en su prosa: frases breves, cortadas, de abrupto comienzo y agudo final, siguiéndose unas a otras sometidas al imperativo de una lógica absolutamente interna. Nunca he visto otra letra como la suya. Con pocas palabras pintadas a grandes trazos cubría la hoja. Uno sólo puede descifrarlas a distancia. Apenas es concebible cómo jamás haya podido tomar notas. Difícil trabajar con ademanes de escribiente tan monumentales. Sobre la tarima obedecía de todos modos al dictado interior con que sus pensamientos iban urdiendo su trama. Lo último que hacía era, sin embargo, darse aires de importancia. Se mantenía en todo momento ajeno a sí, completamente inmerso en el tema, gesticulando ampulosa y entrecortadamente. Un *unicum*. Quien lo haya conocido de cerca hablará de él con admiración sin reservas.

¿Cómo describir su lugar y rango filosóficos? Podemos buscar referencias externas. Nació en 1889. Alumno del famoso Instituto Kreuz de Dresde, mostró grandes dotes científicas y artísticas. Tras alguna otra tentativa, finalmente se consagró a estudios de medicina y filosofía en Gotinga, antes de la guerra. Luego se hizo médico, participó como tal en la guerra, y a partir de 1921 ejerció la docencia como profesor no numerario de filosofía, también en Gotinga.

Siguiendo la serie de sus escritos, entresaco del primero de ellos, las *Investigaciones sobre fenomenología del conocimiento. Primera parte: la cosa y sus propiedades* (1927), lo que ya el título delata: que era discípulo y admirador de Husserl, profesor en Gotinga hasta 1916. El círculo fenomenológico husserliano en Gotinga estaba constituido por un grupo reducido de jóvenes investigadores al que luego se añadieron otros admiradores foráneos del maestro, como Max Scheler y los münichenses Pfänder y Geiger, una verdadera «escuela» de la nueva orientación intelectual consagrada a la

plasticidad y el esmero descriptivos. Tras la temprana muerte de Adolf Reinach, el joven Lipps se convirtió en el más sólido representante de la fecunda fenomenología practicada en Gotinga. Sus propios trabajos, sin embargo, adolecen de todos los vicios de esa escuela. Se diferencia de manera inconfundible tanto de Husserl como del resto de sus seguidores.

Lipps comparte esencialmente con Husserl y Scheler una cosa: la mirada. Las diferenciaciones precisas y sutiles en que progresan sus análisis mantienen un alto grado de abstracción, abrumando sin embargo a la vez al lector con ejemplos concretos de fenómenos que paso a paso van ilustrando y articulando sus planteamientos. ¿Qué significa que la cosa posea propiedades? ¿Las tiene? ¿Es algo en sí misma o se reduce a estar compuesta por ellas? Aquellas preguntas que hiciera Herbart, y a las que Husserl dedicara análisis famosos, son trasladadas bruscamente por Lipps desde el terreno de la abstracción lógica y de la teoría del conocimiento hasta el campo de lo absolutamente concreto. Ya en este primer libro, contemporáneo de *El ser y el tiempo* heideggeriano, el mundo de la praxis goza de una preferencia metódica total. «Solamente sobre los fundamentos de una tal relación con las cosas puede ser concebido lo que algo es "en sí mismo".» «El "ser-realmente" no posee solamente la función de un argumento para una verdad en el sentido sublimado que se constituye en la esfera de la conciencia pura. De la misma manera que si una razón autónoma fuera simplemente insertada en una realidad brutal.» Podríamos seguir reconociendo motivos hartmannianos (*Metafísica del conocimiento*, 1921), por Lipps no citados, schelerianos (*Las formas del saber y de la formación*, 1925), a los que sí cita, y heideggerianos, que Lipps aún no podía citar entonces. Sin embargo, qué magnífica despreocupación se trasluce en la manera en que Lipps describe en el prólogo su viraje hacia «los de entrada todavía ocultos motivos»: «En él se halla posiblemente una modificación con respecto de algunas de las formulaciones husserlianas, aunque bien creo que incluso en ésta sigo siendo un alumno del maestro.»

De hecho, Lipps sigue con insistencia su propio camino, por emplear una de sus fórmulas: «entre el pragmatismo y la filosofía de la existencia». Ciertamente, no permanece ajeno al influjo de los acontecimientos filosóficos, en especial en lo que toca a la preparación heideggeriana de la pregunta por el ser. La primera de sus obras de madurez, las *Investigaciones sobre la lógica hermenéutica*, permite apreciar un claro influjo por parte de *El ser y el tiempo*. Retoma allí a Aristóteles y a las raíces de la lógica

de proposiciones, con objeto de preparar el trasfondo desde el que el lenguaje se destaca como trato vivo con las cosas y como la realización de la existencia. El cuarto apartado, *Palabra y significado*, constituye una verdadera contrapartida a la famosa primera de las investigaciones lógicas de Husserl. Ni la expresión, ni el signo, ni cualquiera otra ordenación que se establezca entre el significado y la palabra hacen justicia a lo que el lenguaje es para el hombre.

Lipps preparó un segundo libro para su publicación, pero no tuvo oportunidad de presenciar ésta. Cayó el 10 de septiembre de 1941 en Rusia, donde servía como médico militar. La obra *La naturaleza humana* recorre una variada serie de fenómenos de psicología y antropología moral. Detrás de los parcos acentos con que expone dichos fenómenos, el autor revela, aunque casi debiéramos decir esconde, tanto un conocimiento del mundo poco común como la vasta amplitud de su formación.

Bajo el hermoso y significativo título *El carácter vinculante del lenguaje*, y el algo pálido *La realidad del hombre*, dos volúmenes de ensayos completan la obra sobremana concentrada del que tan prematuramente se desapareciera. Ésta debiera hoy encontrar su hora. Pues el trabajo de excavar galerías en la roca del lenguaje emprendido en Inglaterra por Wittgenstein, Austin, Searle y sus seguidores, no sólo tiene en Hans Lipps a un gran predecesor, sino también a un gran rival sin pragmática alguna. Es prácticamente inagotable la información que Lipps nos ofrece a partir de sus investigaciones sobre el lenguaje, sobre las palabras, los giros, las locuciones, los refranes. Es el lenguaje, no un *a priori* perteneciente a la teoría del conocimiento, el lugar donde el trato con las cosas se condensa y deja aprehender. Ese oído para el lenguaje y esa mirada para sus gestos distinguen a Lipps entre todos los demás fenomenólogos. Gracias a él aprendemos a observar cómo habla el lenguaje.

Heidelberg

A mi regreso a Frankfurt después de una estancia de varias semanas en Argentina me esperaban dos noticias; la noticia del fallecimiento de mi amigo Oskar Schürer, del que, ya señalado por la muerte, me había despedido unas semanas antes en la clínica de radiaciones Becker en Heidelberg, y la noticia de mi nombramiento como sucesor de Jaspers en la universidad de la misma ciudad. Llegué justo a tiempo para el entierro de Schürer en el cementerio de Augsburgo, y pronuncié en nombre de los muchos que le conocieron unas palabras de agradecimiento al amigo muerto, un verdadero genio de la amistad, delante de su tumba, para más tarde, inmerso en un lúgubre sentimiento de despedida, viajar hasta Heidelberg con objeto de tener una primera toma de contacto con la ciudad. En Stuttgart, donde llegué entrada la noche, quise pernoctar, pero me fue imposible encontrar habitación en ninguno de los pocos hoteles por entonces a disposición de la población alemana. De modo que seguí en dirección a Heidelberg, donde arribé a medianoche. La misma historia. Fui peregrinando en vano de puerta en puerta. Por un momento, serían pasadas las dos de la madrugada, me pareció que había tenido suerte. Una puerta se abría en ese preciso momento para dejar salir a unos huéspedes. Lleno de felicidad, me apresuré hasta allí, pero se trataba de una pensión de la Cruz Roja exclusivamente para mujeres. No sabía qué partido tomar. No podía quedarme en la estación, una vieja construcción del Biedermeier tardío a la que envolvía un encanto casi romántico, porque la sala de espera estaba atestada de figuras sospechosas. Después de todo, aquellos eran los años caóticos de la inmediata posguerra, en los que cada viaje constituía poco menos que una aventura antediluviana. ¿Qué hacer? Como la noche era agradable —estábamos en mayo—, opté finalmente por tumbarme en uno de los bancos de la Bismarckplatz, la maletita de viaje bajo mi cabeza, como almohada, durmiendo a continuación el sueño de los justos, hasta que al amanecer, serían las siete de la mañana, me desperté repentinamente sacudido por una mano ruda. Era propiedad de un severo policía que en aquel momento se erguía ante mí, explicándome que allí no se podía dormir. Los reglamentos son sin duda una buena cosa. Procuré calmarnos a los dos, cosa que en su caso sólo conseguí después de que hubiera

examinado detalladamente mi pasaporte. De todos modos, ya me había despejado, por lo que recorrí el casco viejo de la ciudad, que lentamente iba desperezándose, pasé por delante de la casa de Jaspers en el número 44 de la calle Plöck, que me era bien conocida por algunas visitas, y con el ánimo entristecido por la pérdida del amigo y el pecho oprimido por algunas otras cuestiones aguardé mi ingreso oficial dentro de la Universidad de Heidelberg, en la que impartiría clases durante veinticinco años. Ya en el edificio del seminario, me condujeron hasta el despacho de Jaspers, adornado por un viejo sofá, donde en tantas sesiones del comité editorial de la Asociación Alemana de Investigación (*Deutsche Forschungsgemeinschaft*) se sentarían luego en buena concordia el doctor Springer, Lambert Schneider, el doctor Knecht y el doctor Hanser, los representantes del mundo editorial. Después, me enseñaron la biblioteca del seminario, al parecer nunca visitada por Jaspers, pero en bastante buen estado gracias a los eruditos cuidados de Ernst Hoffmann.

Jaspers estaba en Basilea desde hacía más de un año. Pese a ello, mis comienzos heidelbergueses permitieron apreciar a todos el contraste existente entre mis maneras pedagógicas y las suyas. Con posterioridad, alguno de los componentes del círculo de antiguos oyentes de Jaspers me puso al tanto de la extrañeza que a todos causara al principio la frecuencia con que mi respuesta a muchas de las preguntas que se me formulaban en el seminario rezase: no lo sé. El estilo de Jaspers era sin duda muy diferente. Jaspers daba respuestas muy precisas a todas las preguntas que se le hicieran, siendo precisamente dicha circunstancia lo que en mí se echara de menos. Al final, sin embargo, uno termina por acostumbrarse a todo, y así sucedió que todos terminamos por acostumbrarnos, los jóvenes a mí y yo a ellos. Sólo en un caso seguí constituyendo una decepción para todos: jamás condescendí con la manía heideggeriana que por doquier hacía estragos. Había aprendido demasiado de Heidegger mismo como para no darme cuenta de que todo aquello también no era más que «palabreo».

En cierta ocasión, durante el segundo año de mis actividades en Heidelberg, Jaspers vino de Basilea a dar una conferencia (*Razón y contrarrazón*) invitado por los estudiantes, siéndome encargada la tarea de darle la bienvenida en nombre del rector y del senado universitario. El aula vieja estaba, como es natural, repleta y se respiraba una cierta tensión en la atmósfera. Sin apercibirme de ello en absoluto, cambié en mi salutación el nombre de Heidelberg por el de Leipzig; demasiados discursos de bienvenida, en efecto, me había visto obligado a pronunciar siendo allí rector. A la postre,

los gritos de «Heidelberg» empezaron a hacerse sentir, pudiendo salvarme sólo a cuenta de exclamar rápidamente: «Pero en realidad ustedes no necesitan que nadie, y menos alguien venido de Leipzig, les diga quién es Jaspers.» A ello siguió un amable aplauso, lo que sin embargo no pareció gustar a Jaspers. Su fuerte no era precisamente el humor; recuerdo haberle visto reír con ganas muy pocas veces. Se lo tomaba todo —él incluido— muy en serio.

Por lo demás, no me resultó difícil aclimatarme a Heidelberg. Fui amablemente recibido, y me encontré con viejos amigos, como Viktor von Weizsäcker, sobre el que sin embargo pronto habrían de cernirse terribles sufrimientos. La sociedad teológica me prestó una ayuda preciosa en mi proceso de aclimatación a la ciudad, invitándome en seguida a acudir a sus salas, donde, aparte de con algunos viejos amigos como Günther y Heinrich Bornkamm, coincidí con personas tan excelentes como Campenhausen, von Rad, Peter Brunner, Schlink y el teólogo católico Richard Hauser. En la densa humareda de las discusiones teológicas que envolvían dicha facultad, recién constituida, encontré un primer e interno sostén. Una vez más se impuso la experiencia de que el logos nos es común a todos.

La facultad de filosofía no disfrutaba de parecida homogeneidad. Por un lado, había en ella compañeros de más edad que habían perdido su puesto de trabajo durante el Tercer Reich y que ahora se reintegraban a sus actividades, por otro, se trataba de recolocar a antiguos miembros «formales» del partido, para lo cual era preciso contar con la aprobación de las autoridades de ocupación, casi siempre más supeditada a las necesidades del momento que a la ponderación de lo verdaderamente justo en cada caso. A ello siguieron tensiones y desavenencias y, lo que es peor, ocasiones en que aquellos sobre los que pesaba una acusación formal no fueron readmitidos por la simple razón de que la facultad no había abogado en absoluto en su favor. De acuerdo con mi experiencia, esta última circunstancia se producía cuando los interesados no se habían preocupado durante los años precedentes de mantener ninguna relación con aquellos que habían sido apartados de la enseñanza en contra de su voluntad. Un criterio comprensible, aunque a menudo injusto, que me ocasionó un gasto considerable de esfuerzos para mantener las cosas en mi departamento dentro de un orden, pues era difícil aproximarse a lo verdaderamente sucedido contra las sentencias condenatorias que tenían su origen en la propia atmósfera del lugar, máxime cuando dichos veredictos se aparecían con frecuencia a los excluidos como absolutamente sin fundamento.

Heidelberg estaba por entonces llena de norteamericanos que ocupaban al completo los mejores hoteles sin intervenir apenas en la vida ciudadana o universitaria. Los oficiales universitarios interesados en la vida académica conocían demasiado bien sus propias *high-schools* como para tomarse en serio la posibilidad de su «*re-education*». Por su parte, los estudiantes de la época, en los que apenas se contaban ya veteranos de guerra, mostraban vivas ansias por participar en nuevas formas de vida social y espiritual en común, y los profesores nos esforzamos por serles en este punto de alguna ayuda. En dicho sentido, fueron constituidos algunos círculos permanentes en los que se pusieron intencionadamente a prueba nuevas formas de vida comunitaria estudiantil. Estos grupos abominaban de las antiguas «sociedades masculinas», prefiriendo, por esta razón, reunirse la mayoría de las veces en torno a un profesor. La dirección universitaria apoyó dichas iniciativas. Por entonces, en efecto, ni las antiguas corporaciones de estudiantes, ni la ostentación de colores, habían sido todavía readmitidas. Nada pudo evitar, sin embargo, el postrer fracaso de todos estos intentos de reforma, provocado por el hecho de que todos estos grupos, cuya constitución respondía a un impulso espontáneo, siempre se opusieron a la exigencia de institucionalizarse y admitir principiantes entre sus filas. En efecto, al ser sus miembros personas de más edad y más maduras, que todavía tenían demasiado presentes las circunstancias inmediatamente anteriores, y a los que nada unía a los jóvenes inmaduros. Cuando se intentó persuadirles de que su obligación era coadyuvar a la creación de una nueva tradición, y asumir en cierto modo la función proteccionista, creadora de una elite, de las antiguas corporaciones estudiantiles, rechazaron indignados lo que consideraban poco menos que una exhortación a la práctica del proteccionismo más «inmoral». Al cabo, fueron progresivamente disolviéndose, lo que permitió augurar que el despertar paulatino de las antiguas corporaciones no se haría esperar mucho tiempo; con frecuencia reviviendo sin querer a modelos acusadamente tradicionalistas, consecuencia de que los antiguos miembros, conocidos como los «viejos señores», impusieran una vez más sus puntos de vista. De hecho, la insistencia de las corporaciones suizas y católicas consiguió reintroducir la práctica de la ostentación de colores, aunque de momento limitada a la «sede» de la sociedad y a la celebración de actos solemnes.

Cuán exhaustas se hallaban las fuerzas de esta juventud crecida a la sombra de las bombas y de la guerra puede apreciarse al paio de la siguiente anécdota: finalizada una de las reuniones de nuestro seminario, estaba reunido con un grupo relativamente

numeroso para tomar una copa de vino cuando se difundió la sensacional noticia de que el presidente Truman había dado luz verde al envío de tropas norteamericanas a Corea. Todos los presentes veían en ello el primer acto de una nueva guerra mundial, y la conversación de los jóvenes discurrió casi en su exclusividad en torno a la cuestión de cómo les sería posible «evaporarse». El «sin mí» era lo único que les servía de vínculo de unión tanto entre ellos como con la historia universal.

Sea como fuere, los estudiantes que encontré en Heidelberg eran un grupo de gente joven apasionadamente entregado a la búsqueda y por completo consagrado a sus estudios filosóficos, que se fusionó con otro grupo de antiguos estudiantes procedentes de Frankfurt. Todos juntos querían «filosofía» y nada más, viendo poco menos que como una ofensa mi ocasional curiosidad por su futuro profesional.

Por aquella época, en el país de Baden la filosofía (propedéutica filosófica) no era materia de examen en las pruebas para el cargo de profesor de secundaria, por lo que, dado que optando por esta disciplina no cabía otro objetivo «profesional» que la cátedra universitaria, no tenía más remedio que plantearme la misma pregunta —a saber, si aquél que tenía frente a mí podría llegar a ser mi sucesor— respecto de todos y cada uno de los jóvenes que acudían a estudiar filosofía bajo mi magisterio. La amabilidad de la administración docente me había concedido reservarme el derecho en el momento de aceptar mi nombramiento a no ocuparme de la pequeña prueba obligatoria, el llamado *Philosophicum*, al que tenían que someterse todos los futuros profesores de instituto. Dado que había suficientes profesores no titulares que cumplían con agrado esa función, ello me permitía impartir mis clases sólo a los verdaderamente interesados, sin tener que atender a clases muy numerosas. (Entretanto, el estado de Baden-Württemberg suprimió, muy de mi grado, el *philosophicum*, para introducir de nuevo en su lugar la propedéutica filosófica como asignatura optativa. Ésa, en efecto, había sido siempre mi aspiración, por cuanto posibilita aguardar a la presentación de un trabajo de licenciatura antes de aventurarse en la planificación de una tesis doctoral.) Pese a todo, seguía siendo muy difícil que un solo profesor pudiera componérselas con tantos alumnos, por lo que sólo después de que pude mover a Löwith a volver a Alemania y dar clases en Heidelberg, tuve la oportunidad de armonizar de algún modo mis clases con mi trabajo.

Sean cuales fueren las circunstancias, para un académico dicha labor de armonización nunca estará exenta de dificultades. De hecho, en aquella época, en que el número de alumnos y el corte global de la universidad no eran todavía comparables a los de las

universidades masificadas de nuestros días, ya no era posible a menos de someter nuestro tiempo a una administración cuidadosa. Resolví entonces elaborar en forma de libro las lecciones magistrales sobre *Arte e historia* que había empezado a impartir en los años treinta, y cuyos principios había intentando profundizar más y más a lo largo del tiempo. La única posibilidad de hacerlo era que me mantuviera lo más apartado posible de la política universitaria, razón por la que denegué asumir las funciones de decano de la facultad de filosofía, cargo con el que inmediatamente después de mi traslado a Heidelberg me tentara, al poco de ser elegido rector, Gerhard Hess. Así opté por mantenerme en lo posible al margen. Que, pese a ello, necesitara de varios años para dar por terminado mi proyecto, apenas debería ser causa de sorpresa para nadie. De hecho sólo en las vacaciones de verano era posible dedicarse seriamente al trabajo. Durante los semestres académicos las actividades eran demasiado absorbentes, en parte por la preparación constante de nuevas materias para las clases pero, sobre todo, por la multiplicidad de tareas impuestas a los profesores en relación con la conducción de la nueva generación de científicos. Durante los veinticinco años de mi actividad docente en Heidelberg implanté y cultivé una institución que servía a esta finalidad y con la que seguí el ejemplo que Nicolai Hartmann me había propuesto cuando era joven, a saber, el llamado círculo doméstico, un grupo de un máximo de 12 participantes a los que invitaba a asistir, y con los que me reuní una vez a la semana durante tres horas para discutir un texto clásico de filosofía. Se trataba de reuniones en los que a veces se estudiaba a Aristóteles, a veces a Hegel. También Fichte, Spinoza y Nicolás de Cusa eran objeto de estas reuniones, que a menudo continuaban a lo largo de varios semestres y en las que no había maestro. Se trataba más bien de un libre intercambio en el que todos participaban y en el que todos teníamos ocasión de aprender.

Otra de las novedades institucionales que introduje en el seminario de filosofía de Heidelberg eran las lecciones de profesores invitados. Mi propósito era dar a los estudiantes de filosofía la oportunidad de conocer también a otros profesores de su disciplina, y las discusiones que seguían a continuación eran buenos ejercicios para participantes y oyentes. En general, soy de la opinión de que el estilo dialogante de la discusión filosófica sigue conservando su pleno sentido incluso cuando el círculo de participantes alcanza cierta amplitud. En este sentido, siempre me cuidé de dirigir personalmente los cursos de filosofía para principiantes (los proseminarios), por cuanto la costumbre de ceder su dirección a los colaboradores más jóvenes me parece en el fondo

una equivocación. Un profesor sin mucha experiencia puede fácilmente guiar en el campo de su especialidad la investigación de otras personas ya preparadas, pero le será difícil guiar a principiantes y aclarar la torpe vaguedad de sus preguntas a menudo casi incomprensibles. No obstante, a todos resulta enormemente instructivo e inesperadamente aleccionador ver cómo los tópicos de moda condicionan y bloquean las cuestiones de la filosofía. Pero también desde un punto de vista pedagógico el intento de sacar a la luz las preguntas auténticas debajo de los tanteos tímidos de los principiantes no sólo es provechoso para aquel a quien se dirige la aclaración. A cualquiera que participa en ello puede muy bien sucederle lo que nos sucede a todos los lectores de los diálogos platónicos, es decir que nos convertimos en interlocutores e interrogados del diálogo incluso cuando nos limitamos a acompañar a los que verdaderamente participan en él.

Algo muy similar había observado en el Heidegger joven y me esforcé en seguirle en su principio de que ninguna de las respuestas dadas por los que aprenden carece de sentido; sólo que a menudo es preciso esclarecer largamente ese posible sentido que, motivando su formulación, se oculta detrás de cada una de ellas. Hasta que no se decidió a fijar sobre el papel las líneas fundamentales de su pensamiento, el joven Heidegger fue siempre un maestro en esos ejercicios de esclarecimiento. Cuando más lo notamos fue en la época de Marburgo, en el momento en que dio comienzo a la redacción de *El ser y el tiempo*, porque entonces ya no podía tener aquella paciencia y disponibilidad que verdaderamente permiten conducir provechosamente un diálogo de esta naturaleza. El aliciente de este tipo de discusiones radica, en último término, en que ni siquiera para el que conduce tales diálogos es previsible a dónde llevarán las tentativas de aclaración, ni a la postre qué es lo que verdaderamente se esconde «dentro» de la opinión del otro. Además he podido constatar que sólo cuando el diálogo abandona la esfera de lo privado se convierte verdaderamente en diálogo, es decir, en un diálogo real que da lugar a preguntas reales y auténticos intentos de respuesta. Por naturaleza soy profundamente predispuesto para este tipo de «existencia dialógica», y traté de desarrollarla como un estilo de enseñanza, a despecho del riesgo de que los intentos de aclaración de las respuestas intermedias a veces terminen por alejar por completo el objetivo buscado con la pregunta.

Uno de los primeros filósofos extranjeros que habló como invitado en nuestro seminario fue Jean Hyppolite. Su capacidad para el compromiso causó un efecto

extraordinario, pero era muy difícil entenderlo debido a su mala pronunciación de nuestro idioma. Excelente traductor de Hegel al francés, su pronunciación de nuestra lengua era en efecto tan mala, que en sus labios el alemán se tornaba poco menos que irreconocible. De su visita permanece en mi recuerdo nuestra común participación en un diálogo radiofónico. Un erudito francés en Alemania, en el año 1950, aquello era todavía toda una sensación. Hyppolite supeditó su participación en la conversación «política» que íbamos a mantener, a la exclusión de la palabra «Europa», todo un símbolo de la realidad política francesa de la época. Para los intelectuales franceses de izquierdas, en efecto, el vocablo era por entonces tabú: por moderado que fuese, su reconocimiento de la realidad europea les hubiera comprometido a los ojos de los comunistas de su patria convirtiéndolos en imperialistas de nuevo cuño.

Otro de nuestros primeros invitados fue Oskar Bekker, antiguo discípulo de Husserl y Heidegger, por entonces aún inhabilitado para impartir clases en Bonn, extremo que no era tanto debido a que hubiera sido un nazi —ni a su calidad de miembro de número del partido—, sino al conocimiento que se tenía de su teoría de las razas —en la que, sin embargo, no se hallará traza alguna de antisemitismo— y de su cultivo del más aguzado librepensamiento. Su vasta erudición y sus estudios de historia de la matemática me merecían un profundo respeto. Por contra, su ponencia no me pareció en absoluto convincente. Trató de localizar como «para-existencia», más allá de la dimensión hermenéutico-histórica, a matemáticas y psicoanálisis para, a continuación, programar una metaexistencia que englobara ambos aspectos. Pero su apartamiento de la actividad docente no era en modo alguno merecido, y su posterior recuperación para la Universidad de Bonn, a la que pude cooperar situándolo en el primer lugar de la lista de nombramientos de profesores para la Universidad de Heidelberg, constituyó más tarde un acontecimiento de relevancia en la formación de una nueva generación filosófica, como de ello me darían luego fe otros profesores en activo en Bonn por aquellas fechas, tales como Apel, Habermas, Ilting, Pöggeler o Schmitz. Físicamente, Oskar Becker era una naturaleza extraordinariamente delicada, medrosa casi. Cuando le esperábamos a la mesa, un escándalo ensordecedor tenía lugar en la escalera de nuestro pequeño cuartel de genios de la Uferstrasse 40: un perrillo propiedad de uno de los profesores de la casa, y por lo común extraordinariamente asustadizo, al ver a Becker había descubierto un corazón de león en su pecho, e impedía que el temeroso huésped continuara su ascensión por las escaleras.

Podría seguir entresacando nombres y contando anécdotas de la larga lista de profesores que en el transcurso de los años visitaron nuestro seminario. Pero quiero limitarme aquí a aquellos que entretanto nos han abandonado, por lo que sólo añadiré dos nombres más: Richard Kroner y Theodor Adorno. Aunque el primero se había visto forzado a abandonar Alemania en los años treinta, su regreso con motivo de un viaje de visita a nuestro país me brindó la ocasión de invitarle a que diera una conferencia en nuestro seminario, de la que creo recordar versó sobre el Hamlet de Shakespeare. Este hombre fino, sensible y delicado, antiguo amigo de los tiempos de Friburgo, causaba el efecto de un ser llegado de otro mundo. No, acaso, porque transmitiera la impresión de haberse americanizado, al contrario. De una manera difícil de describir, su ponencia, en la que eran manifiestas su seriedad espiritual y moral, semejaba una voz de otra época, perdida en el pasado. Sin duda, el transcurso del tiempo había hecho de él un hombre ya entrado en años. Pero no radicaba ahí el quid. Sino, más bien, en que el aura de la clase media alemana formada en una determinada cultura seguía flotando en torno a él, y en que a pesar de los largos años de exilio y de la destrucción de la vieja tradición cultural de nuestro país, continuaba encarnando una suerte de testimonio tardío a la vez extraño y conmovedor.

La visita de Adorno tuvo lugar más tarde. Era ya poco menos que una celebridad, y presentó como conferencia un texto estilizado hasta el paroxismo que apenas admitía comparación con nada de lo que hasta entonces habíamos tenido ocasión de escuchar en nuestras reuniones. Adorno y yo éramos poco menos que lo opuesto el uno del otro, tanto en nuestro estilo y en nuestra apariencia, como en nuestro comportamiento. Sin embargo, guardo un recuerdo cálido de su visita. La cortesía y amabilidad de que hice gala en la conducción de la sesión le produjeron una impresión tan grata que abandonó prácticamente todas sus reservas. Años más tarde, al producirse la aparición de su *Dialéctica negativa*, me decidí —por iniciativa de mis alumnos— a pronunciarme detalladamente al respecto. Durante la lectura del texto, hice ocasionalmente exposición de la extraña manera en que la reestructuración y la crítica del pensamiento hegeliano allí perseguida convergían con los intereses fundamentales de la filosofía de Heidegger, lo que no obsta para que los partidarios de la Escuela de Frankfurt sufran el ataque de una extraña ceguera cuando escuchan el irritante vocablo «ontológico». Son entonces incapaces de reconocerse a sí mismos, que era lo que yo quería mostrar. Tenía la esperanza de suscitar, quizás, una discusión provechosa, cuando encontrándome en la

estación del tren al comienzo de un viaje de verano con el libro en mi equipaje, uno de mis alumnos, Wiehl, que casualmente pasaba por allí, me dijo que la radio acababa de anunciar la muerte de Adorno. Me había decidido demasiado tarde...

En 1953 volvió Löwith de Estados Unidos y se convirtió en colega mío en Heidelberg, como en 1933 lo había sido en Marburgo. Tampoco ahora hubo armonía entre nuestras filosofías. Löwith seguía siendo el de siempre, resuelto a su singularidad. Después de todos aquellos años en Japón y en Estados Unidos no sólo había madurado, ahora estaba seguro de su capacidad, y era además perfectamente consciente de su celebridad —nada despreciable— como escritor. Pese a ello, la filosofía y la figura de Heidegger continuaban excitando un profundo e irritado espíritu de contradicción y desacuerdo en él, desacuerdo que no hizo sino enconarse cuando en aquel preciso momento, pocos años después de la guerra, y a pesar de la condena oficial, Heidegger, en una suerte de segunda ola sucesiva a aquella que le había procurado fama internacional a finales de la década de los veinte, volvió a hallar enorme resonancia entre la juventud académica. Löwith escribió entonces un panfleto extraordinariamente crítico, *Pensadores en tiempos de penuria*, recobrando una disposición de ánimo serena y digna para con su antiguo mentor y amigo sólo cuando la marea heideggeriana hubo refluído.

En la época en que su oposición a Heidegger alcanzó su apogeo, dirigíamos conjuntamente un seminario en torno a *De la esencia de la verdad*. Cada uno de nosotros apuntó con igual apasionamiento en direcciones opuestas, lo que dio lugar a no pocas tensiones. En mi opinión, el principal argumento esgrimido entonces por Löwith contra la vacuidad de la reflexión sobre el «ser» —la intraducibilidad de las construcciones conceptuales heideggerianas a otros idiomas— sigue siendo, hoy por hoy, igual de inadmisibile. En efecto, si demostrara serlo, no sólo sería vacua la reflexión de Heidegger, sino toda filosofía que rompiera con la tradición. Ya entonces opuse que se habían necesitado cien años para disponer de una traducción medianamente comprensible de Hegel al inglés. Heidegger aún está a tiempo. De hecho, lo común es que los nuevos ensayos filosóficos tampoco triunfen en su lengua materna, y generen rechazo; hasta que, finalmente, lo extraño termina en parte por parecer natural, y lo natural en parte por parecer extraño. Como ejemplo, valga el juicio que a título consultivo emitiera Eduard Spranger a propósito del manuscrito de *El ser y el tiempo*, según el cual no había realmente nada en dicha obra que pudiera considerarse novedoso, con excepción del peculiar lenguaje de que hacía gala. Sin duda, la opinión de Löwith era

muy otra. Heidegger era suyo, es decir, uno de sus descubrimientos, algo que Löwith había descubierto para él. Por supuesto, la valía de *El ser y el tiempo* tampoco le había pasado desapercibida, pero la «Vuelta» y el discurso sobre el ser que no es ser del ente no le parecían otra cosa que mitología o pseudopoesía. No son, empero, ni mitología ni poesía, sino filosofía, aun cuando el discurso metafórico y poetizante o los intentos poéticos derivados de los insuficientes recursos que el lenguaje pone a disposición del nuevo pensamiento constituyan a menudo un testimonio desconcertante.

A mi manera, he intentado ayudarme del pensamiento de Heidegger para seguir mi propio camino, lo que sin embargo no es materia del presente libro.

Pese a que había sido respetada por las bombas, la reconstrucción de la universidad, en estado poco menos que ruinoso tras la caída del Tercer Reich, se descubrió como una tarea excepcionalmente ardua. La reconstrucción de la economía primaba sobre todo lo demás. Los recursos puestos a disposición de las escuelas y las universidades eran muy modestos, a lo que se añadieron infinidad de dificultades de orden administrativo, originadas en la aplicación de preceptos legales de carácter general a las circunstancias concretas de las universidades. Entre ellas estaba el problema de la desnazificación e interpretación de las correspondientes disposiciones adoptadas por las autoridades de ocupación. Producíase aquí una desafortunada mezcla de intereses, derivados por un lado del intento de adoptar resoluciones políticamente justas y, por otro, de satisfacer las necesidades técnicamente impuestas por la demanda. Algunos de los «inculpad» habían sido readmitidos demasiado apresuradamente, mientras que otros se veían obligados a aguardar largo tiempo, dependiendo todo ello en demasía de la casualidad, lo que no favorecía precisamente la creación de un clima de concordia. Una segunda dificultad procedía de la aplicación particularmente estricta de algunas resoluciones de carácter legal favorables a la admisión de los exiliados. En sí, forzar legalmente la admisión y contratación de los alemanes procedentes del este de Europa fue uno de los grandes aciertos políticos de los primeros años de posguerra. Sin embargo, en lo tocante a la ejecución de dicha normativa legal, los suabos disfrutaban de la prerrogativa de exigir la contratación adicional de un «refuerzo» por cada uno de los profesores que empleasen, o lo que es lo mismo, de hacer simultánea de su contratación la incorporación de un profesor exiliado. Aquello era, evidentemente, absurdo. Como si la suerte del destierro hubiera sido repartida por la divina providencia en correspondencia con las necesidades científico-pedagógicas de las universidades de Alemania occidental.

Interpretando debidamente la normativa, la administración de los demás estados federales ajustaba la plantilla de las universidades a la prescripción, contratando después como refuerzo un bañero o conserje exiliado por cada nuevo nombramiento deseado. Los puntillosos suabos no, ellos eran diferentes. Así las cosas, en el año 1954, de las 80 cátedras numerarias adscritas a la Universidad de Heidelberg, 21 de ellas seguían aún desocupadas por faltar el «refuerzo». La situación, de puro precaria, amenazaba con írsenos de las manos, siendo ése el contexto en el que, como decano de la facultad de filosofía, me vi obligado a dirigirme a la opinión pública. Escribí un artículo —por supuesto, sin decir nada a mis compañeros, que a buen seguro habrían expresado todo tipo de dudas al respecto— intitolado: *La Universidad de Heidelberg en las garras de la burocracia*, en el que me cuidé mucho de dejar en suspenso la atribución de la responsabilidad por lo insostenible de la situación entre las autoridades federales y las suabas. El artículo tuvo éxito. Intervino el «Spiegel», mi foto, cabizbajo, ilustró el cuadro de miseria, y el gobierno suabo evitó la continuación de la campaña periodística dando por fin salida a 21 nombramientos que en parte llevaban años esperando sobre los escritorios de las oficinas de Stuttgart, presumiblemente, después de haber encontrado el número necesario de bañeros.

De esta manera se produjo la reconstitución de nuestra facultad, que como es natural estaba compuesta por catedráticos numerarios, y contaba de 20 a 30 miembros. De hecho, no fueron inferiores a 13 los nuevos nombramientos que entonces se hicieron en ella.

En principio, conformaba un gremio capaz que, por lo que yo puedo juzgar, no ha dado resultados nada malos. Sin embargo, nuestro margen de maniobra era muy reducido debido a una muy ajustada política presupuestaria. Tampoco estoy afirmando que nuestra facultad haya demostrado una mayor previsión y amplitud de miras que otras. Teniendo presente la evolución futura, nuestra labor como docentes planteaba una serie de exigencias, y en lo tocante a los preparativos que era preciso ultimar para satisfacerlas debidamente, apenas se hizo nada. Si acaso se iba tapando agujeros, a veces de manera afortunada. De todos modos, debe concederse a Heidelberg, como al resto de universidades, que si incluso en las contadas ocasiones en que sus gremios de autogobierno demostraron visión de futuro, por lo general sus expectativas se vieron abortadas, ello se debió a que los políticos y la administración dieron pruebas de una todavía menor perspicacia político-cultural. Es hasta cierto punto comprensible que los

científicos adolezcan de una visión clara y realista de las cosas o del futuro al que nos encaminamos, pero lo es mucho menos que quienes carezcan de ella sean las instancias políticas creadas para esa función. En general, diría que a todos pueden aplicárseles igual de bien aquellas palabras de Bert Brecht: «Pues para esta vida el hombre no es lo bastante listo.»

No me corresponde a mí, y menos a lo largo de estas páginas, dar cuenta de mis éxitos y mis fracasos como profesor de la Universidad de Heidelberg. Con los años, los hijos se van haciendo mayores. Casi ninguno de mis discípulos se limitó a seguir mis huellas. Por lo demás, no es cosa mía enjuiciar los nuevos impulsos que hayan desarrollado a partir de los estímulos que recibieron de mi magisterio. Todo lo que diré es que con el paso de los años los estudios de filosofía impartidos en nuestra universidad alcanzaron cierta fama, y que me colmó de satisfacción comprobar que, desde que Heidegger abandonó la enseñanza, Heidelberg se ha colocado por delante de Friburgo. Por último, cabe decir que fueron muchos los alumnos extranjeros que visitaron nuestro seminario y más tarde defendieron lo que allí se les había enseñado en sus países de origen. Entre las más hermosas satisfacciones que pueden serle deparadas a un estudioso entrado en años cuando sale al extranjero, sin duda una de ellas es el encuentro con uno de esos jóvenes discípulos que han seguido siendo fieles a nuestra memoria y de cuya existencia nosotros mismos apenas si sabíamos nada. Donde más veces me ha tocado en suerte vivir esa experiencia fue en Estados Unidos, país en el que con posterioridad a mi jubilación me atreví por primera vez a hacer valer mis balbuceos de inglés, aunque también ha tiempo que mantengo una animada comunicación con estudiantes españoles, italianos y griegos, así como con los países inmediatamente limítrofes. Los años de las culturas provincianas tocan lentamente a su fin.

Durante mis primeros diez años de actividad docente en Heidelberg, procuré no comprometerme en nada que tuviera relación con la administración y la política universitaria. Tampoco acudí a congresos, y muy rara vez salí fuera a dar alguna conferencia. Dar conferencias en el extranjero es ahora mucho más común, siendo, ciertamente, aconsejable proponer para su discusión los propios pensamientos en otros foros que en el aula, donde el eco es tan ensordecedor, que la mayoría de las veces sólo nuestra voz parece reverberar con la suficiente convicción. Con todo, no queda otro remedio que admitir que esas salidas en mitad del semestre académico disminuyen la intensidad de nuestras actividades como docentes. A ese respecto no cabe hacerse

ilusiones.

Forzada a progresar en conjunción con las labores estrictamente académicas, la investigación científica requiere de una actitud de extrema reserva y disciplina para alcanzar madura culminación literaria. *Nonum prematur in annum*, el antiguo adagio horaciano, según el cual todo lo bueno necesita nueve años para su maduración, se cumplió de manera literal en mi particular intento por redactar los principios fundamentales de una hermenéutica filosófica. Durante el período vacacional, podían en efecto hacerse progresos, pero la apertura de cada nuevo semestre lectivo forzaba a interrumpir todos los avances realizados. A la inversa, si por casualidad era posible dedicar algunas semanas del semestre a la continuación del trabajo, la llegada de las vacaciones acarreaba igualmente su interrupción, pues entonces había que ocuparse de los resultados de las actividades semestrales. Teniendo, pues, presentes la multiplicidad de obligaciones de carácter administrativo y pedagógico que ahora son impuestas a los jóvenes investigadores, me resulta del todo incomprensible cómo éstos podrían además ser capaces de producir obras literarias maduras. En mi época, aún era posible, pero el semestre de verano actualmente en vigor imposibilita precisamente esa continuidad a lo largo de años que sería imprescindible.

Por fin, en 1959, la reunión de mis estudios sobre hermenéutica filosófica, bajo el título *Verdad y método*, puso término a un largo proceso de crecimiento que había sido interrumpido muchas veces. Tras las huellas de Dilthey, Husserl y Heidegger, mis estudios sobre estética, filosofía de la hermenéutica, y filosofía de la historia, confluyeron por fin en una rendición filosófica de cuentas, que no pretendía ser una construcción unilateral, y que tenía su justificación en amplios campos de experiencia hermenéutica. En el momento en que el libro fue publicado, yo no tenía ya la seguridad de que su llegada se hubiera producido a tiempo. El «segundo romanticismo», que había acompañado la industrialización, burocratización y racionalización de nuestro mundo en la primera mitad de este siglo, tocaba, manifiestamente, a su fin. Una nueva ola, la tercera, de ilustración empezaba ya a alzarse. ¿Encontraría la voz de la gran tradición metafísica de occidente —perceptible aún durante el «siglo histórico», el siglo xix— al fin sólo oídos sordos? Mi intento hermenéutico, que evocaba esa tradición, pero estaba a la vez imbuido del deseo de ir más allá de la religión cultural burguesa en que seguía perviviendo, y remontarse a sus fuerzas originarias, podía ya parecer extraño a una conciencia intelectual más joven, movida por una voluntad crítica de emancipación.

Probablemente, fue así. Con toda seguridad, lo es. Entretanto, los procesos históricos del espíritu siempre evidenciarán una faz jánica, pues si la «filosofía hermenéutica» puede en último término hacerse y permanecer presente, es precisamente porque nos creíamos más allá, o aspirábamos a estar por encima, de toda tradición.

En cualquier caso, la obra suscitó un interés creciente. Y así, si en el momento de «bautizar» el libro, mi editor me aconsejó que colocara discretamente en el subtítulo la palabra «hermenéutica», por considerar que era prácticamente desconocida, más tarde él fue quien juzgó absolutamente necesario incluir dicho vocablo en el título principal del primer volumen de mis *Escritos breves*, publicado en 1964. En el *interim*, ha terminado por convertirse en un término de moda, es decir, una suerte de muletilla con que revestir lo archiconocido de una apariencia de novedad, desde el nada original «método hermenéutico», hasta «el no-método del presentimiento y el entusiasmo», ambos tan antiguos como el amor desgraciado por la misma filosofía.

No es éste el lugar apropiado, sin embargo, para hablar de mi aportación a la historia del pensamiento. Sólo hago mención de ello para explicar por qué únicamente gané en notoriedad después de haber dado fin a mi libro, en los sesenta, tras lo cual publiqué un gran número de ensayos más breves, en parte en forma de conferencia, destinados a servirle de complemento. Después de finalizado todo este trabajo, las demás tareas se me antojaron fáciles. Desde entonces, lo único que me mantuvo verdaderamente ocupado ya fue la recuperación y puesta a punto de mis estudios de filosofía antigua, producto de un esfuerzo de décadas, que, con este motivo, fui entregando poco a poco para su publicación en una serie extraordinaria de trabajos más breves. En parecida tesitura se encuentran mis estudios sobre poética, que todavía aguardan con impaciencia su reelaboración y recopilación.

Relacionados con todos estos trabajos, desarrollé dos grupos de discusión: el primero, un círculo de estudios de historia de los conceptos. Dicho círculo dependía, como organismo gestor, de una «comisión senatorial» de la Sociedad Alemana de Investigación. Fue reuniéndose todos los años hasta que la semilla sembrada fructificó y los investigadores más jóvenes constituyeron sus propios equipos de trabajo. En este campo, el *Diccionario histórico de filosofía* fundado por Joachim Ritter, en cuyos inicios colaboré, significó un acicate para otros muchos estudios. Entre ellos, el archivo de historia de los conceptos que publicamos Ritter y yo en compañía de K.F. Gruender, y que fue siempre de la mano con los progresos realizados en la empresa verdaderamente

monumental que era el diccionario. A mi juicio, la historia de los conceptos constituye una condición previa para todo filosofar responsable, al menos en nuestros días, siendo únicamente a través de la historia de las palabras como la investigación histórico-conceptual podrá experimentar algún avance. El hecho de que filólogos de renombre colaborasen en sus trabajos concedía un especial atractivo al círculo, que siempre gozaba del amparo de la Sociedad Alemana de Investigación. Cuando, por último, se puso de manifiesto que nosotros —a diferencia de otras comisiones senatoriales— precisábamos de muy pocos recursos, la comisión fue disuelta, y todos nosotros remitidos al procedimiento normal. Como era de esperar, el círculo fue extinguiéndose: no habiendo ya obligación de asistir, cada uno de los estudiosos prefirió seguir cultivando sus propios intereses. En mi caso, estos últimos se restringían cada vez más a la filosofía griega, razón por la que, cuando tuve necesidad de ello, no me fue difícil ganarme el interés de la SAI.

También desempeñé otras funciones. Durante un tiempo fui presidente de la Sociedad General Alemana de filosofía, y en calidad de tal, organicé un congreso en Heidelberg sobre *El problema del lenguaje* (1965).

Cuatro años más tarde, se celebró el congreso internacional de filosofía de Viena, para el que pronuncié el discurso de apertura, *Sobre el poder de la razón*, mi primera experiencia de lo cuestionable de los congresos mundiales, donde todo el mundo se congrega para después perderse sin remisión en la misma masa que uno contribuye a formar.

En aquellos años, también fundé una asociación de estudios para el fomento de la investigación de la filosofía hegeliana. No quiero entrar en detalles sobre la prehistoria de esta institución, en parte distorsionada por consideraciones de orden político. No fue concebida para ser competidora de la Sociedad Hegeliana fundada por el doctor W.R. Beyer, que por entonces ya había sido creada, y por la que eran organizados congresos bastante más amplios y bien conocidos por el público, sino como una plataforma de reunión e intercambio de conclusiones entre investigadores en ámbitos más reducidos, punto en el que rindió buenos frutos, especialmente a través de repetidas reuniones en Alemania, aunque también en Francia, Holanda e Italia. Aun cuando sólo pude completar algunas breves contribuciones a un programa por entonces todavía excesivamente amplio —ahora recogidas en el pequeño volumen intitulado *La dialéctica de Hegel*, y en el ensayo *Dialéctica hegeliana de la autoconciencia* (en el volumen de Suhrkamp

«Materiales») —, la labor de la asociación redundó en provecho de mis propios estudios hegelianos, en los que llevaba trabajando muchos años. El creciente interés por Hegel, en buena parte también reavivado por el neomarxismo, condujo finalmente a la celebración de encuentros de más amplia resonancia para el gran público, como el congreso con motivo del segundo centenario en Stuttgart en el año 1970, en el que me despedí como presidente de la asociación que yo mismo había fundado, o el organizado por mi sucesor en la presidencia, de nuevo en Stuttgart, en el año 1975.

Me refiero a estos equipos de trabajo de una manera tan sumaria porque los resultados de los mismos ya han sido publicados, en parte como suplemento del archivo de historia de los conceptos, en parte como suplemento a los estudios hegelianos. Por supuesto, ligados a dichos encuentros, como también a los numerosos viajes que realicé, lo mismo dentro de Alemania que en el extranjero, para dar conferencias, se cuentan recuerdos de mayor o menor interés, que sin embargo omito divulgar aquí. Lindan en exceso con el presente y abrazan con demasiada frecuencia la esfera íntima de muchas personas que aún no han muerto, como para que deban ser expuestos a la reflexión de una memoria ya anciana. En última instancia, este escrito quiere únicamente mantener con vida aquellas cosas que otros, más jóvenes, no estarían en disposición de recordar.

Entre las instituciones para el intercambio interdisciplinar entonces existentes en Heidelberg, se hallaba la Academia de Ciencias, para la que fui elegido al poco de mi traslado a la ciudad. Las academias «pequeñas» de Alemania occidental, a diferencia de los grandes organismos científicos, como la Sociedad Alemana de Investigación, la Sociedad Max Planck, y similares, por las que son administrados cientos de millones de marcos, son pequeños receptores de subsidios. Por lo general, con ellos se costean algunas iniciativas a largo plazo. Tras la muerte de Ernst Hoffmann, organizador junto con Klibansky de la edición académica de Nicolás de Cusa, tuve que hacerme cargo de la dirección de la edición durante varias décadas, y pude lograr algunos progresos, pero la edición sigue sin completarse. Como ellas, otras iniciativas de la Academia requieren del trabajo de años, lo cual no es tan malo como desde fuera podría pensarse. Las ediciones son a la vez ocasión para la instrucción de nuevas generaciones de investigadores, por lo que no deberían ser juzgadas por la cantidad de papel impreso que sean capaces de producir. Hacérselo entender a las instancias competentes es, sin embargo, tan difícil como penoso, y exige normalmente mucho tiempo.

Aún más difícil es explicar lo que sucede en las sesiones. A mi juicio, las sesiones

académicas son las únicas verdaderamente a la altura de un estudioso: una ponencia científica, a la que sigue un debate pormenorizado, y después, pero sólo después, un poquito de administración. No hay mejor medida. Asistí a algo similar en el Divinity School de Harvard. Allí, la primera hora de cada sesión se destina a una exposición de carácter científico. Estoy convencido de que semejante proceder no esconde nada de perjudicial para una gestión razonable de los asuntos administrativos, antes bien, al contrario, puede repercutir en una mayor concentración e intensidad. Quien ha tenido la oportunidad de aprender algo en ese mismo instante, y se ha sentido confirmado en su profesión gracias al intercambio de pareceres con otros estudiosos —percatándose a la vez de lo limitado de sus conocimientos—, se dejará llevar tanto más fácilmente en los asuntos administrativos por el sentido común, en lugar de por aquella «razón privada» que los hombres seguimos con tanto agrado.

Siendo así que las sesiones de la academia —junto con contadas sesiones de las comisiones y algunas reuniones de oposición que también podríamos considerar valiosas — constituían poco menos que los únicos actos en los que una corporación erudita podía cerciorarse de su unidad, se me hace difícil entender que no se honre más sólidamente la fundamental transcendencia que corresponde a esta porción de la vida académica. Sin duda, no todas las conferencias merecen la pena. También pueden ser muy aburridas. Especialmente para alguien a quien lo altamente especializado de la materia impide en rigor intervenir en la discusión. Recuerdo, por ejemplo, haberme quedado completamente dormido durante una ponencia de Adam Falkenstein, uno de los mejores orientistas del mundo. Predominan, sin embargo, los ejemplos de signo contrario, en los que las contribuciones de los investigadores son en sí de gran valor, y el intercambio con los representantes de otras disciplinas se convierte en acicate para nuevos impulsos investigadores. Esto ni siquiera tiene que producirse por medio de discusiones. En la Academia Sajona de Ciencias de Leipzig, por ejemplo, no había debate. Reinaba una atmósfera de gran dignidad. Me acuerdo muy bien de mi estreno como orador, antes de que Leipzig fuera reducida a cenizas, en el piso de arriba del edificio principal de la universidad, en las salas de la Academia, cuyos asientos habían sido «gastados» de una manera tan confortable como digna. Al empezar, la mitad de mis augustos y encanecidos oyentes, cada uno armado de su trompetilla, se levantó como un solo hombre en dirección hacia el estrado. Era como el bosque que se aproxima amenazador en el *Macbeth* de Shakespeare. Era el bosque de oídos sordos, al que uno tenía que hacer

frente con el miedo de la ignorancia del novato de 40 años. El reconocimiento, prestado con un gruñido, que uno recibía en el guardarropa de labios de los ancianos señores, Körte, Alfred Schulze, Siber, Brandenburg, o como quiera que se llamasen, no permitía engañarse con respecto a lo mucho que todavía había que aprender.

A decir verdad, en Heidelberg las cosas eran al principio igual de extraordinariamente dignas, a pesar de la libertad de discusión. Ello se debía más que nada al grave tradicionalismo que irradiaba Otto Regenbogen, el secretario. Aún me acuerdo del terror que sentí cuando Regenbogen respondió de pronto a una pregunta que le había formulado con tono casi amenazador, y en impresionante crescendo, indicándome que él no era ningún cartero... Como novato que era, había cometido el terrible delito de dirigirme a él llamándole «secretario» (*Sekretär*) en lugar de «secretar». Más tarde, una vez conseguimos trasladar las sesiones vespertinas del sábado a la mañana de ese mismo día, y sobre todo desde que la Academia, además de en Heidelberg, pasó a elegir a sus miembros entre los mejores especialistas del resto de las universidades, convirtiéndose así en una institución verdaderamente abarcadora del conjunto del estado de Baden-Württemberg, se dieron con frecuencia debates extraordinariamente fructíferos. Era, por decirlo así, la otra posibilidad de solidaridad corporativa. Ya fuera como en Leipzig, donde se suponía que cada orador era el mejor conocedor de su materia o —lo que es muy distinto— declarándose dispuesto a ser instruido por otros dentro de un círculo de iguales. En este último caso, nuestras exposiciones a menudo eran atrevidas, pero aunque ello nos obligara muchas veces a tomar conciencia de lo aún inmaduro de nuestra contribución, nunca supuso una vergüenza, sino, al contrario, un beneficio. La ampliación de horizontes debida a la participación en dichas sesiones posee un valor bien real, cosa que en una época, como la actual, en la que nuestra búsqueda apunta en buena parte a remediar la creciente separación entre las «disciplinas especializadas», proveyendonos de instituciones promotoras de una cooperación interdisciplinar, debería conducirnos a honrar tanto más activamente la institución de esta naturaleza más distinguida entre las existentes en nuestro país.

No se me oculta que en el énfasis que pongo en el elogio de la Academia de Ciencias de Heidelberg resuena el eco de mis cuatro años de permanencia al frente de esta institución, en la que asumí las funciones de presidente al poco de jubilarme. Una tarea bien poco agradecida. Pues lo cierto es que si nos dejamos de eufemismos, no queda otro remedio que reconocer que, en esta época en la que lo único que importa es el

número de votos, una entidad del carácter de la Academia de Ciencias no tiene para el gran público otro significado que el de un decorado de cartón piedra, al menos a ojos de todos los políticos recuentavotos (¿pero es que hay otros?).

La Academia de Ciencias de Heidelberg apenas se presenta al público. Si lo hace, como por ejemplo el día de la celebración de su aniversario, recuerda de algún modo a un pobre que ocultara sus vergüenzas. Mis discursos como presidente eran por esta razón muy semejantes tanto a los de los que me precedieron, como a los de los que me siguieron en el cargo. Con todo, su existencia a veces también resplandece en actividades que, a mi juicio, la honran, aun cuando ello no le sea siempre reconocido. Entre ellas, el uso de su derecho de proponer candidatos a la concesión del premio Reuchlin, en la ciudad de Pforzheim, al que se debe una sucesión espléndida de merecidos detentores de dicho reconocimiento. Mi posterior inclusión entre los portadores de dicha distinción, gracias a la decisión que tomó autónomamente el consejo municipal de Pforzheim, supuso tanto un honor como una confirmación, en este caso de que en nuestras recomendaciones en relación con los nombres de los premiados por lo general habíamos acertado casi siempre. Entre los así distinguidos se encuentran dos nombres cuya obra y personalidad me son más próximas que las de cualquier otro miembro académico, razón por la que fui elegido portavoz de sus méritos: Richard Benz y Gershom Scholem.

Richard Benz llevaba mucho tiempo viviendo en Heidelberg como un particular, habiendo sido elegido miembro de la academia a iniciativa mía. Un honor que en realidad no distinguía a Benz, sino a la Academia misma. Su presentación en Pforzheim iba acompañada de la siguiente *laudatio*:

«Richard Benz era en una sola persona un investigador auténtico y un amante verdadero de sus disciplinas preferidas. En él se aunaban dos cosas que tienden a separarse: el sentido para aquel pasado que sólo es conservado en la memoria histórica, y el sentido con que una conciencia dotada de artística sensibilidad se mantiene alerta para la presencia de dicho pasado en el arte.

»Desde sus tiempos de estudiante, y, análogamente, en el tema elegido para componer su tesis doctoral, se hizo ya evidente la íntima afinidad electiva que le unía al espíritu romántico alemán. En efecto, consagrando su primer escrito al estudio de la fabulación romántica de leyendas, Benz no sólo seguía las huellas del romanticismo

suabo, como si a ello hubiera sido llamado por el *genius loci* de Heidelberg, sino que, henchido de su espíritu y carácter, rescataba para nuestro siglo la actitud que una centuria anterior había hecho posible en aquella ciudad el descubrimiento y la recopilación de las leyendas, los cuentos, y los libros populares alemanes. Gracias a él fueron publicados un gran número de libros de esta naturaleza. En la gran edición de las obras de Brentano, los cuentos dan fe de su valiosa participación en aquella magna empresa, acometida poco antes del estallido de la Primera Guerra Mundial. Su profundización en la literatura popular del medioevo alemán se vio coronada por la versión alemana que presentó en 1917 en la editorial Diederichs de la *legenda aurea* de Jacobus de Voragine. Todo ello debe atribuirse no a un interés puramente docto, sino a la respuesta de su finísimo oído a unas por voces igualmente levísimas, una respuesta que no cabe sino calificar de obra de arte dada la pericia con que la animada prosa de Benz consigue que vuelvan a resonar en nosotros todas aquellas cosas que constituían el objeto de su fascinación.

»Fue, sin embargo, la música la que finalmente se reveló como el centro de los intereses artísticos de Benz. A ella, en efecto, había sido consagrada su primera gran obra, *La hora de la música alemana* (1923). En este libro se hace ya visible qué contribución al volumen de nuestros conocimientos científicos estaba llamado a prestar Benz emprendiendo la tarea de exponer la época clásica de nuestra literatura sobre el espejo de las demás artes, particularmente la música y la arquitectura barroca.

»Para ello no sólo le fue de ayuda su inspirada receptividad y fino conocimiento del mensaje musical de este brillante período de la cultura alemana; lo que verdaderamente caracterizaba a Benz era la necesidad muy inmediata y casi heterodoxa, que sentía de perseguir aquellas constelaciones humanas de que se alimenta la productividad del espíritu. Así, sus contribuciones a la historia de la cultura alemana del siglo xviii constituyen una historia del espíritu alemán como no están en disposición de proporcionar ninguna de las secciones especializadas de las diferentes ciencias que se ocupan específicamente de este período. Sin embargo, no fue sólo su sensibilidad artística la que le permitió someter las distintas artes a una visión de conjunto. Fue también necesario el concurso de su extraordinaria sensibilidad humana a la hora de aguzar el oído para las constelaciones de destinos y condicionamientos de las potencias creadoras del hombre, en cuyos entrelazamientos se cifran los momentos estelares de la humanidad.

»La obra en que esta tarea llega a cumplimiento se presenta ante nosotros en tres

gruesos volúmenes. En 1937 se publicó en primer lugar el último de ellos: *El Romanticismo alemán, historia de un movimiento del espíritu*. Siguió a él, en 1949, *El Barroco alemán, cultura del siglo xviii*. En el año 1953 la gran empresa se vio finalizada con la publicación del volumen *La época del clasicismo alemán, cultura del siglo xviii entre los años 1750-1800*. Como si fuera por una nueva iluminación, ese iniciado en el espíritu de la música clásica que está presente en Bach, Mozart, Beethoven y Schubert, logra reubicar en estos volúmenes toda la gran serie de escritores de la época clásica alemana en un nuevo orden. Nombres como los de Wilhelm Heinse y Jean Paul cobran protagonismo absoluto. Wilhelm Wackenroder se nos hace visible como el iniciador del movimiento romántico. A la inversa, otros autores son confinados a un segundo plano. Nadie había visto hasta entonces tan claramente como Benz que la misión europea de la cultura alemana tenga su verdadera coronación en la música. En contra de la herencia de la antigüedad clásica, Benz ve en ella la auténtica culminación de las leyes artísticas de Occidente: "El lenguaje en verdad metafísico de la música es el verdadero milagro, la coronación del siglo."

»Debemos a la obra de Richard Benz que el concepto de historia de la cultura haya adquirido un nuevo acento semántico. La historia de la cultura no es ya la exposición de los méritos culturales generales de la humanidad que, junto a los acontecimientos y datos históricos visibles, muestra las cosas insignificantes y cotidianas como invención y creación de tiempos pasados. La historia de la cultura es una de las maneras en que la cultura alemana se encuentra históricamente consigo misma. La arquitectura y pintura, la poesía y la música de nuestro gran siglo xviii, no sólo constituyen el material en que se documenta el ascenso de la burguesía a la cima de la cultura de la época, sino el recuerdo agradecido y reflexivo que tiene lugar a partir de la experiencia viva del presente. Como la humanidad llena de vida de un espíritu que se aposenta en esa gran tradición cultural se muestra aquí activa en la comprensión e interpretación, así su obra alienta una atmósfera de comunicación humana que une íntimamente al lector con las figuras descritas en ella, y pertenecientes a este gran período del espíritu alemán.

»En este sentido, homenajeamos en Richard Benz al historiador de la cultura estética de Alemania.»

La *laudatio* a Gershom Scholem decía:

«En los vastos dominios de las ciencias históricas, que tiene su origen en una larga tradición humanista y neohumanista, no es nada común que la creación de una disciplina —no de una nueva orientación dentro de las investigaciones llevadas a cabo en el seno de una disciplina ya conocida— enteramente nueva se deba a la inspiración de un investigador aislado. A Gershom Scholem le corresponde este excepcional mérito. Fue el primero quien contempló con los ojos del historiador la mística judía de la Cábala y del chasidismo, procediendo a interpretar ambas con el espíritu crítico-comprensivo de un científico.

»La grandeza y lejanía de un movimiento religioso judío procedente de tradiciones ocultas se convirtió para él y a su través en objeto de una fascinación espiritual inmediata y, al mismo tiempo, de un esclarecimiento científico y crítico. Discípulo de la gran escuela de historiadores alemanes nacida en el período romántico, Scholem era asimismo contemporáneo de la tradición religiosa aún viva de su pueblo. Su interpretación de la mística judía constituyó un descubrimiento completamente nuevo a despecho de los eminentes investigadores judíos que le precedieron en el siglo xix. El error, de cuño liberal, en que recayó aquella generación de estudiosos que veían en la Cábala los desvaríos y excrecencias incomprensibles de una fe religiosa pretérita, sintiéndose ellos mismos miembros de la cultura del equilibrio ilustrada que ya se anunciaba, no se contaba entre las tentaciones por las que la joven generación judía a la que pertenecían Franz Rosenzweig y Martin Buber, y a la que siguió el aún más joven berlinés que era Scholem, podía verse seducida. El despertar de los sueños alimentados por la fe liberal en un progreso sin fin que supuso para Europa el estallido de la Primera Guerra Mundial, y el encuentro asombroso con los testimonios en que pervivía la piedad chasídica, crearon nuevos presupuestos para la comprensión de los fenómenos místicos de la historia del judaísmo. El primer fruto científico del joven Scholem, el nuevo desciframiento, en 1923, de uno de los monumentos literarios de la época temprana de la Cábala, el Libro de Bahir, no era el simple mérito de un bien preparado historiador y filólogo que había aprendido a decodificar documentos extraños. No obstante la distancia escéptica y crítica del joven ilustrado berlinés en su estudio de los fenómenos religiosos, Scholem no pudo menos de sentirse identificado con su objeto de investigación, lo que debía causarle cierta angustia. Esta identificación acompañaría para siempre el agudo entendimiento y la fantasía de investigador de Scholem en su proceso de maduración.

»El hecho de que bajo la luz de la ciencia moderna no se difuminara la sustancia de la tradición religiosa de su pueblo, sino que, al contrario, desplegara todo el esplendor de su oscuro cromatismo, puso los fundamentos de la fe de Scholem en su tarea: ayudar a fundamentar una ciencia del judaísmo que al mismo tiempo iluminara espiritualmente las raíces del moderno Estado de Israel. En 1925 se incorporó como joven profesor a la Universidad hebrea de Jerusalén, permaneciendo desde entonces fiel a la tarea que a sí mismo se había impuesto —teniendo para ello que superar no pocas tribulaciones—, es decir, trabajar como profesor e investigador, pero también como organizador y brillante especialista en biblioteconomía, en la creación de una nueva tradición científica y cultural junto a aquellos que compartieran con él igual propósito.

»Gran parte de los trabajos de Scholem que datan de estos años están escritos en hebreo. Sin embargo, un moderno investigador no puede prescindir del intercambio de impresiones con otros estudiosos, razón por la que Scholem hizo frecuentes viajes a París, Londres, América y, hasta su aislamiento a manos del nacionalsocialismo, a Alemania. La publicación en 1957 en nuestra lengua de su obra científica principal, *La mística judía en sus corrientes principales*, permitió a la opinión pública alemana apercibirse de la talla a la que Scholem se había elevado como investigador. El libro presentaba los grandes testimonios de la mística judía, desde sus comienzos antiguos y la época de florecimiento de la Cábala en la alta Edad Media, hasta la corriente chasídica en la Alemania del siglo xviii y en la Polonia del xix. Con él, Scholem mostraba la pertenencia de un fenómeno religioso moderno, ya conocido por el lector alemán merced a la mediación adivinatoria y poética de Martin Buber, a un contexto histórico-espiritual mucho más amplio. Lo antiguo y antiquísimo se rendían a la vasta y brillante erudición de Scholem y a su agudeza, siéndole ampliamente reconocido su talento por la comunidad científica internacional.»

Mi compromiso con la Academia de Ciencias de Heidelberg tuvo, además, una consecuencia indirecta de importancia. Pese a cierta oposición, conseguí imponer la admisión de Heidegger en ella. Fue casi tan difícil como conseguir promover y presentar un volumen de textos de homenaje con motivo de su sesenta cumpleaños. En esa ocasión recibí las excusas más asombrosas y algunas medias promesas, y al final tuve que agradecer a la actitud decidida e independiente de Löwith que otros amigos y

discípulos de Heidegger también reunieran el valor suficiente para participar. Era obvio que en 1933 Heidegger se había creado muchos enemigos, especialmente en Heidelberg.

La elección de Heidegger como nuevo miembro de la Academia inauguró una serie de visitas periódicas y dio inicio a una más estrecha toma de contacto con mi círculo de alumnos. Durante años, como mínimo una vez cada semestre, Heidegger dirigió una serie de seminarios, la mayoría de las veces en mi casa. Su propósito era promover un mayor entendimiento entre las generaciones y superar la cada vez mayor distancia abierta entre el viejo maestro y la juventud. Durante los diez primeros años de mi actividad docente en Heidelberg, uno de mis principales problemas había sido la excesiva devoción de mis alumnos hacia el estilo heideggeriano de pensamiento. ¿Cómo enseñarles que no hay que «empezar» por Heidegger, sino por Aristóteles, si se quiere seguir el camino intelectual abierto por el primero? En cambio ahora, la dificultad se centraba en lo cada vez más arduo de la comunicación entre ambas generaciones. Heidegger se tomó aquellos «seminarios» muy en serio, y con motivo de mi setenta cumpleaños me regaló el manuscrito que había redactado en preparación y a continuación de nuestras discusiones de Heidelberg, un verdadero documento de trabajo plagado de cuestiones adyacentes que —con mayor vigor aún que su comparecencia frente a mis alumnos y colaboradores— probaba la fuerza concentrada de pensamiento con que Heidegger seguía aventajando a cualquiera de sus contemporáneos. Aun tratándose de un escrito en estado embrionario, su edición con ayuda de modernas técnicas de fototipia (por supuesto, habiendo sometido a revisión la redacción) constituiría con toda probabilidad la más importante contribución que el legado de Heidegger podría prestar al pensamiento futuro. Nos encontramos aquí con un pensamiento «en acción», en el que las preguntas se amontonan unas sobre otras. Con frecuencia era emocionante contemplar lo difícil que era para él abrirse a la discusión, con qué dificultad conseguía comprender a sus interlocutores, o la inmensa alegría que le provocaba que cualquiera de nosotros acertara con sus preguntas en la dirección que había marcado al pensamiento. Esto último ocurría muy pocas veces, lo que le hacía muy desgraciado y a menudo poco condescendiente. Pero todos terminaban por rendirse a su sencillez, llaneza y cordialidad durante las desenvueltas conversaciones que tenían lugar a continuación en torno a una copa de vino.

Después de mi jubilación, en 1968, seguí con mis clases, aunque ya no oficialmente, en la medida en que no fui reclamado por mis nuevas actividades americanas. Entretanto,

el clima universitario se había modificado profundamente. Valga en prueba de ello, en lugar de cualesquiera otros comentarios, el discurso necrológico que compuse con motivo del suicidio de uno de mis colegas.

«Hace ya más de diez años que el profesor extranumerario Jan van der Meulen, cuya muerte hemos de lamentar, permanecía activo en nuestra facultad como profesor no titular de filosofía. Nacido en Holanda, era natural que en su formación filosófica se apreciara el primitivo influjo, nunca del todo extinguido, del hegelianismo holandés, siempre en lucha con el pensamiento de cuño empirista de sus vecinos ingleses y de sus continuadores positivistas. Cuando el joven van der Meulen se trasladó a Alemania con el propósito de continuar sus estudios filosóficos en Friburgo y a la vez proveerse de una sólida formación médica —todo ello poco antes de la Segunda Guerra Mundial—, sin duda su arribada a la patria del idealismo no fue la de un extraño, sino la de un portador consciente de una tradición espiritual muy alemana. La Universidad de Friburgo fue para él, dentro de un mundo académico confundido y distorsionado por las circunstancias políticas, una suerte de isla en la que una patria espiritualmente transformada salió a su encuentro en la imponente figura del pensamiento heideggeriano. Fue por ello profundamente conmovido, aun cuando cada una de las líneas que luego escribió siguiera delatando lo profundo y determinante de la huella impresa en sus comienzos filosóficos por el pensamiento de Hegel. Existe —raras veces, aun cuando quepa enumerar algunos impresionantes ejemplos, como Purpus, Cloos o Brunstädt— lo que podríamos llamar una inspiración hegeliana, que lejos de agotarse en la sucesión académica, posibilita el resurgimiento de parte de la fuerza expresiva y pathos especulativo del lenguaje de Hegel. Van der Meulen era uno de esos casos, un alma de todo corazón hegeliana que, precisamente por serlo, no permanecía presa del pensamiento de Hegel, sino que con una magnífica naturalidad que a la vez tenía algo de intempestivo se permitía tratar sobre la verdad en inmediata compañía del filósofo. Pues a él parecía haber pasado algo de la majestuosa potencia constructiva del pensamiento hegeliano.

»Van der Meulen, que también era médico, desarrolló su pensamiento con el mismo ímpetu tempestuoso que, prestándole una refrescante espontaneidad, le distinguía como persona en tres grandes libros. En el título de todos ellos se entrecruzan los nombres de Aristóteles, Hegel y Heidegger bajo el vocablo programático "centro", en el que se unifican las tensiones que tienden a separarse. De hecho, aquí yace el problema a que se

enfrentaba como pensador y como hombre. La energía excéntrica en que se desbordaba impetuosamente una y otra vez daba visible testimonio de lo difícil que era para él ese centro cuya superior verdad, sin embargo, tan claramente percibía su espíritu, y que él pusiera a prueba en diálogo con los pensadores del presente y del pretérito. Había algo de la vehemencia de un predicador seglar calvinista en este hombre, educado en la religión católica, pero que se gobernaba con una independencia soberana. Así, todos sus trabajos irradiaban un brillo especial. Sus libros poseían el mérito indiscutible de apuntar siempre al todo, sin que por ello se encuentren a faltar sutileza, minuciosidad o fidelidad en ellos hacia los detalles. La clave de su reflexión se encuentra en la "conclusión", por la que no debe entenderse el carácter formalmente probativo de un silogismo, sino la unión de lo diferente, de lo general y lo particular, de los principios y de las experiencias científicas, o por decirlo de una vez: de la naturaleza sensible y ética del hombre.

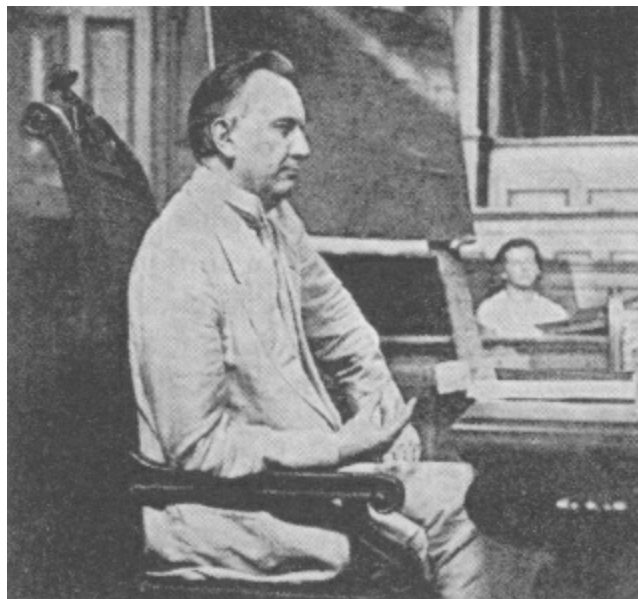
»Frente a la ingenua seguridad en sí mismo de su temperamento espiritual, cabría ciertamente abrigar dudas con respecto al control que la sobriedad, el escepticismo, la precaución y la distancia, virtudes todas ellas características del pensamiento científico, ejercen sobre el pathos crítico de su reflexión. Con todo, al final, máxime después de que su talento y diligencia, aplicadas con un tesón digno de admiración, le hubieran procurado una existencia autónoma como neurólogo, la fuerza espiritual que hablaba por boca de sus libros, la pureza de su personalidad, y su pasión pedagógica, parecieron tan convincentes a la facultad de filosofía de Heidelberg que ésta le concedió la *venia legendi*. Con ello declaraba su resuelta adhesión a la libertad de investigación y enseñanza. Pues Van der Meulen era un estudioso aislado que no se dejaba encuadrar dentro de una atmósfera de trabajo ya existente, y mucho menos dentro de un movimiento filosófico que hubiera particularmente de fomentarse. El rigor apasionado con que desempeñaba una profesión que había elegido libremente, le impulsó a atacar las cuestiones políticas e ideológicas del presente desde los fundamentos de su reflexión filosófica, comprometiéndose sin miedo en favor de la intocable dignidad de la cátedra. Viendo en él un adversario político, se convirtió en blanco de aquellos que señalaban a los estudiantes cuáles debían ser los objetivos de sus embestidas. Fue profundamente afectado por ello, tan profundamente que tampoco fue capaz de advertir las presiones a las que está sometida esa inquieta juventud que tan pocas muestras de paciencia daba en su comportamiento. Tampoco el resto de nosotros, estudiantes y compañeros, percibimos lo que el apartamiento de sus actividades como docente significaba para este

gran idealista, en el sentido de "excelencia" que esta palabra antaño poseía. Fue a la muerte con la desesperada confesión de que sin amor y justicia no le era posible vivir. Hemos pues de honrar la profesión de fe en la libertad que encarnaba en su persona y que selló con esta última e incomprensible resolución. Y hemos de aprender, tanto quienes enseñamos como quienes son enseñados, que la libertad de investigación y de enseñanza no sólo debe ser defendida de toda presión exterior, viniere ésta de donde viniere, sino que nosotros mismos tenemos también que dar ejemplo rotundo de ella, rotundo para aquellos que quisieran clasificarnos dentro de cómodos patrones, rotundo igualmente para aquél que en un apuro hubiera necesitado del apoyo de todos.»

Mi retirada del cargo y de los asuntos administrativos me ahorró las agotadoras experiencias de la reforma universitaria y de la «democratización» de las relaciones naturales entre profesores y alumnos. Pude, así, aprender enseñando y enseñar aprendiendo, al final incluso, como ya he referido, en un nuevo continente y en inglés. Fue como una segunda juventud.

Karl Jaspers

Karl Jaspers murió el 26 de febrero de 1969 en Basilea, pocos días después de su 84 cumpleaños. Durante dos décadas impartió clases y permaneció activo en dicha ciudad, labrándose a la vez fama internacional como autor filosófico gracias a un gran número de conferencias, ensayos y libros compuestos al gran estilo de un moralista. Su toma de posición sobre cuestiones actuales de la vida pública y cultural le procuró, en particular, repercusión muy amplia. Toda su vida y su trabajo, sin embargo, permanecen indisolublemente unidos a la ciudad de Heidelberg. En efecto, fue aquí donde transcurrieron sus años de estudiante, en la clínica psiquiátrica de esta ciudad donde trabajó como asistente científico, en Heidelberg donde fue admitido como catedrático de psicología en 1913, y nuevamente en Heidelberg donde en 1921 se convirtió en profesor de filosofía. Después de su destitución en el año 1937 siguió viviendo en esta ciudad. Cuando dieron comienzo las labores de reconstrucción, en 1945, fue restablecido en su puesto, impartiendo nuevamente clases en la universidad durante los primeros años de la posguerra hasta aceptar, en 1948, su nombramiento como catedrático en Basilea, lo que en años anteriores no le había resultado posible hacer debido a las circunstancias de la guerra.



Karl Jaspers

Si queremos apreciar en lo justo sus méritos como filósofo, debemos ante todo ser

conscientes de que en su persona supo hacerse respetar quien entonces no era más que un marginado dentro de la vida filosófica heidelberguense. La Universidad de Heidelberg constituía por aquel entonces uno de los baluartes del neokantismo imperante. En la época del gran desarrollo de la economía nacional y de las ciencias sociales vivida por Heidelberg a comienzos de nuestro siglo, Wilhelm Windelband supo otorgar a la ciudad un perfil filosófico propio. Fue él quien aplicó en primer lugar los conceptos transcendentales de la filosofía kantiana a los amplios dominios de lo que por entonces se dio en denominar ciencias de la cultura. Como profesor reunió en torno a sí un gran número de discípulos aventajados, entre los que se encontraban Emil Lask, Paul Hensel, Julius Ebbinghaus, Richard Kroner, Ernst Hoffmann, Fjodor Stepun, Eugen Herrigel, Ernst Bloch y Georg Lukács, diagnosticando correctamente el despertar de un nuevo interés filosófico por Hegel que se consumó en los límites de dicho círculo. Finalmente, por obra de su sucesor, Heinrich Rickert, la filosofía de los valores del sudoeste de Alemania se difundió a lo ancho del continente como una variedad del neokantismo. Dentro de la escuela neokantiana, las ciencias de la naturaleza y, sobre todo, la ciencia de la naturaleza humana no disfrutaban de ninguna posición de privilegio. De este modo, la maduración intelectual de Jaspers se produjo fuera de dicha escuela. Habiendo dado sus primeros pasos como médico e investigador en el área de la psiquiatría, Jaspers fue uno de esos raros casos que, siendo profesor de filosofía, no debía su título de doctor a la realización de un doctorado en dicha disciplina, sino a sus estudios de medicina. Tan sólo con motivo de su setenta cumpleaños, le fue concedida por la facultad de filosofía de la Universidad de Heidelberg el título de *doctor honoris causa* en filosofía.

La primera gran obra de Karl Jaspers se sitúa aún dentro de las coordenadas de la psiquiatría: *Psicopatología general* (primera edición, 1913; cuarta edición completamente revisada, 1946). En esta obra pueden ya apreciarse las especiales dotes de su espíritu metódico y perspicaz. Su exposición de las diversas corrientes de investigación dentro del conjunto de la psicopatología nos lo presenta como un hombre que no sólo sospechaba y abominaba de todo doctrinarismo, sino en el que esta sospecha y este aborrecimiento respondían a un profundo impulso de su carácter: la aspiración a una sabiduría universal, como pocas veces se da en una voluntad filosóficamente replegada hacia lo interior. En realidad, siempre dio prueba de que el sentido para los hechos característico de su tierra natal, Oldenburg, formaba también parte de él. La claridad y afán de observación desprendidos por sus ojos, siempre pendientes de su

entorno, y con los que atenta, crítica, pero sobre todo ávidamente, trataba de medir en toda su extensión al otro, de encontrar su «punto», caracterizaban asimismo sus relaciones con el mundo libresco. Era un lector incansable. Largo tiempo después de haberse marchado a Basilea, seguía enseñándose en Heidelberg el banquito en que se sentaba en la librería Koester, en la calle principal, donde este hombre partidario de una distribución extremadamente precisa y rigurosa de las horas pasaba todas las semanas una mañana entera echando un vistazo a las nuevas publicaciones. Seleccionaba para ello una enorme montaña de libros, realmente era asombrosa la cantidad de cosas de las que había tomado conocimiento gracias a sus lecturas. Resultará entonces comprensible que para un hombre de tan variados intereses una figura poco menos que demoníaca como la de Max Weber, el último polihistoriador que ha habido dentro de los dominios de las ciencias de la cultura, se convirtiera en el gran modelo a seguir, en la figura que Jaspers tratara admirativamente de emular. En Max Weber, en efecto, Jaspers encontró el modelo de la disciplina de acero de un gran investigador capaz de impulsar hacia delante su voluntad universal de saber en todas direcciones, al menos hasta los límites impuestos por su honradez metódica y ascetismo científico.

A un tiempo, el profundo irracionalismo escondido tras la grandiosidad quijotesca del autor de la *Sociología como ciencia objetiva* debía aparecerse a la necesidad sentida por Jaspers de rendir cuenta filosófica absolutamente de todo como un verdadero desafío para el pensamiento. De ahí que ésta se convirtiera en estímulo permanente para su reflexión, que se iba desplegando en su *Filosofía*. Pese a ello, la primera gran obra a la que Jaspers debe la difusión de su nombre como filósofo, la *Psicología de las concepciones del mundo* de 1919, se mantiene todavía en el umbral de la nueva voluntad de profundidad filosófica que ya le impulsaba. Jaspers analizaba en esta obra siguiendo las huellas de Dilthey y manteniéndose próximo al método de la construcción de tipos ideales weberiana las «actitudes e imágenes del mundo» que, elevándose de la experiencia vital humana, terminan por otorgar a la reflexión filosófica sus perfiles característicos. Ello no era tanto una continuación de la senda seguida por Weber y Dilthey en dirección hacia una ciencia de la filosofía, en el sentido de que ésta fuera constituida en objeto de una teoría científica, luego conocida tanto con el nombre de sociología del saber como con el nombre de tipología antropológica. La tipología jasperiana implicaba, antes bien, una objeción filosófica a la fundamentación de la filosofía en un solo principio, como por ejemplo «la conciencia como tal», fórmula

mágica en este caso de la filosofía transcendental de corte neokantiano. Aunque a la manera de un intento de reflexión de cuño tipológico, Jaspers introdujo declaradamente en su *Psicología de las concepciones del mundo* cuestiones y planteamientos que en la autocomprensión metódica neokantiana carecían por completo de lugar. Cuestiones que constituyen problemas fundamentales para la conciencia humana desde los mismos orígenes de ésta, como la libertad, la muerte, la culpa, recibían una nueva significación como «situaciones límite», en las que la razón teórica se enreda en contradicciones y toma conciencia de sus límites, y en las que la existencia humana busca y encuentra su apoyo en fuentes más profundas de su mismidad. De este modo, el primer ensayo filosófico de Jaspers se constituye en reflejo de uno de los grandes acontecimientos filosóficos de comienzos del siglo xx: el descubrimiento de Søren Kierkegaard, el gran crítico del idealismo alemán. En aquel momento, este célebre autor había sido dado a conocer al público alemán gracias a la edición de sus obras por la editorial Diederich, preparando así el derrumbamiento del idealismo que, encabalgado en la tormenta de la Primera Guerra Mundial y sacudiendo la conciencia cultural centroeuropea, se precipitó sobre el optimismo cultural del período liberal. La presencia de Kierkegaard en las obras de Jaspers se deja sentir en todo momento. Un comentario sobre Kierkegaard que constituye uno de los capítulos del libro proporcionaba por vez primera —aproximadamente en el mismo momento en que se producía la eclosión de la teología dialéctica— el nuevo pathos de la «existencia».

En la década siguiente al final de la Primera Guerra Mundial, Jaspers fue haciéndose respetar cada vez más en la neokantiana Heidelberg. Flanqueado por la fama internacional de que disfrutaba Heinrich Rickert y por un historiador de la filosofía de la talla de Ernst Hoffmann, ello no le resultó nada fácil. Sin embargo, incluso en los años en que yo era estudiante —caso de que se me permita hacer intercalación de mi experiencia personal— el nombre que verdaderamente representaba a Heidelberg, y ello a cada momento más remarcadamente, a los ojos de los alumnos de otras universidades era ya el de Jaspers. Sin embargo, era muy poco lo que se había publicado de él. Era un fenómeno digno de asombro que la voz del verdadero fundador y representante de lo que se había dado en llamar existencialismo fuera durante toda esa década sólo audible en sus clases. Cuando Heidegger publicó *El ser y el tiempo* en 1927, la «filosofía de la existencia» siguió a esta obra considerándola como una crítica revolucionaria a la tradición. Sólo los iniciados sabían que se trataba de un nuevo comienzo filosófico que,

aun cuando en él no pudieran por menos de reconocerse la presencia de Kierkegaard y los motivos filosóficos presentes en la recepción jasperiana del filósofo danés, constituía a la vez el punto de partida de un planteamiento absolutamente novedoso que apuntaba a dimensiones por completo distintas. Para el gran público *El ser y el tiempo* era un libro existencialista. Pero quien había preparado el terreno para esa aplicación «existencial» de la reflexión de Heidegger había sido sobre todo Karl Jaspers al reiterar como profesor académico la dialéctica existencial de Kierkegaard en Heidelberg.

Sólo años más tarde, Jaspers volvió a incorporarse a la palestra literaria. En 1931 publicó con el número 1 000 de la colección Goesch el escrito *La situación espiritual de nuestro tiempo*, un librito que tuvo una enorme repercusión y en cuya fundamentación teórica se anunciaba la particular contribución de Jaspers a la filosofía. Sin duda, este breve ensayo conformaba en sus líneas fundamentales un enfrentamiento crítico-cultural con la «época de la responsabilidad anónima», glosando en concisas observaciones las corrientes y tendencias dominantes de la vida social. Pero el verdadero núcleo de su reflexión estribaba en lo que el concepto «situación», presente ya en su título, quería verdaderamente significar. Que una situación no podía ser simplemente un objeto de conocimiento científico, era evidente. Demasiado claramente, en efecto, reposan en el concepto de situación lo envolvente y cautivante que abolen la distancia que separa al sujeto investigador del mundo de los objetos. Demasiado claramente, asimismo, exige la esencia de la «situación» un saber que no posea la objetividad de la ciencia anónima, sino que gracias al horizonte y a la perspectiva, al compromiso y a una inteligencia iluminadora, imprima su huella en la propia existencia. La voz del moralista Karl Jaspers, aquí por vez primera audible, encontró así su legitimación teórica.

Con todo, la aparición en 1932 de su obra principal en tres volúmenes, a la que dio el sencillo título de *Filosofía*, constituyó toda una sorpresa. Un título es con frecuencia un programa. También este título, el más general e insulso que podría quizá pensarse para un libro de filosofía, suena como un programa. Con toda certeza no como el programa de un sistema, pero sí como la declaración programática de la renuncia al afán sistemático tradicional de la filosofía, y como el centramiento del movimiento precedente de la reflexión en la existencia del que filosofa. El conjunto de estos tres volúmenes se ve atravesado por un rasgo meditativo. Uno debe dejarse arrastrar por el movimiento de la filosofía, siguiendo a ésta paso a paso. Es característico y fruto de una intención expresa, que esta gran obra adolezca de índice, tanto general como detallado. Sólo el

encabezamiento de cada capítulo muestra algo parecido a aquél. Con toda evidencia, el autor pretendía que el lector encontrara difícil hacerse una idea previa de lo que iba a decirle, o lo que es lo mismo, obligarle a tomar parte activa en el curso de su meditación.

A este propósito se acomoda igualmente el estilo. Quien contemple las publicaciones de Jaspers desde el punto de vista de la evolución y maduración de su estilo, descubrirá en las primeras de ellas algunos de los elementos que más tarde compusieron lo peculiar de un estilo extremadamente personal y singular, como por ejemplo aquella generalización distanciada que convierte el pronombre impersonal «se» en el soporte de los enunciados, o la acumulación de expresiones perifrásticas que utiliza en su lugar. En la obra *Filosofía* todo ello queda subordinado a la voluntad rigurosa de un estilo que presta a las proposiciones una estructura cristalina. El él se emparejan una sobriedad nórdica y un pathos casi solemne. Cada una de las sentencias jasperianas presenta aquí, de inimitable manera, un carácter a la vez personal y objetivo. Como la piedra preciosa irradia su resplandeciente fulgor en miles de facetas, también en las construcciones de Jaspers resplandece la luminosidad afiligranada de su experiencia, su inteligencia y su proceso reflexivo movido por la existencia. Es un estilo perifrástico. Sin servirse de un formalismo rígido, formula, no obstante, siempre los extremos con el propósito de evidenciar la verdad de lo situado en el centro. La reflexión, siguiendo cuidadosamente el devanamiento de su trama, busca aquí quebrantar toda edificación dogmática y ganar en el suave embate de sus olas la amplitud de un horizonte sin fronteras. A Jaspers le encantaba, por ejemplo, introducir el planteamiento de un problema diciendo: «Ha de cuestionarse...» De este modo, procede a moverse en un médium de posibilidades abiertas a la reflexión, ponderando gran número de ellas, mas no con el objeto de empecinarse en una distancia inalcanzable, sino con el de hacer perceptible reflexivamente lo que deja de ser reflexión, reclamando una decisión y un compromiso existencial.

La más importante obra filosófica de Jaspers reitera las líneas fundamentales de la sistemática filosófica kantiana, y ello no por casualidad. El primer volumen, intitulado *Orientación mundanal*, muestra bajo el epígrafe *La conciencia como tal* los límites de la razón teórica, es decir, los límites trazados al despliegue de un saber vinculante. Se corresponde, hasta ese punto, con la fijación de límites propuesta por la *Crítica de la razón pura*. El segundo volumen, *Esclarecimiento existencial*, convierte la experiencia de los límites de la razón teórica en positiva. De manera semejante, entonces, a como

Kant recurre al *factum* racional de la libertad, imposible de ser demostrado teóricamente, pero objeto de necesario reconocimiento a partir de la experiencia del imperativo categórico, la existencia vuelve en el pensamiento de Jaspers a sus fuentes allí donde el carácter anónimo del conocimiento científico la deja por completo en la estacada. Haciendo así pie en el terreno sólido de semejante elección existencial interior queda finalmente inaugurado un nuevo acceso a las verdades de la metafísica. El tercer volumen de la obra, en el que se hace objeto de repaso a las grandes experiencias transcendentales de la humanidad en filosofía, arte y religión, corresponde por ende a la *Concepción moral del mundo* que Fichte y Kant erigieran sobre la base de la certeza de la razón en los denominados postulados de la razón práctica. Los temas clásicos de la metafísica, Dios, inmortalidad y libertad, en relación con los cuales la razón teórica caía presa de contradicciones insolubles, reciben nueva legitimación en tanto lectura de la escritura cifrada de la transcendencia a la luz de la existencia que se ha tornado transparente para sí misma, de la misma manera que la recibieran en la filosofía kantiana por la vía de la razón práctica.

La *Filosofía* de Jaspers no es ya aquel gesto apremiante de protesta con el que Kierkegaard desafiara al pensamiento idealista. Pero, asimismo, se cuida de no recaer en el desdoblamiento irracionalista de Max Weber, quien trazó, a pesar de luchar por extenderlos en todas direcciones, tan severos límites a la aprehensión científica del mundo, que las decisiones que la vida reclama del individuo singular tenían por esta misma razón que ser adoptadas a partir de otras fuentes que las puestas a nuestra disposición por el saber. Y precisamente este hecho, a saber, que la ciencia encarnada con ímpetu soberano por Max Weber dejara a la merced de la elección irracional todo lo verdaderamente digno de saberse —ya que el ascetismo de la ciencia lo exigía así—, era lo que se había vuelto por completo insoportable para la generación a la que Jaspers prestó su voz. En contraposición con ello, Jaspers se preguntaba por el saber cuya lucidez nos guía a la hora de elegir y decidir en tanto existencias personales con todas sus mediatizaciones y condicionamientos. Ello no constituye un progreso infinito del saber. Al contrario, lo finito y condicionado del saber es aquí lo decisivo. De este modo, detrás del movimiento reflexivo de este pensamiento se halla la aguda oposición entre razón y existencia, pero también el reconocimiento del hecho de que la una no es posible sin la otra.

Sin lugar a dudas, Jaspers sigue en sus análisis los presentimientos profundos del

maestro de Kierkegaard, Schelling, quien reflejó en el interior de la filosofía idealista el divorcio entre las meras posibilidades de la razón y el fondo de la realidad subyacente a partir del cual vive aquélla. Lo mismo que Heidegger en *El ser y el tiempo*, también Jaspers, por ejemplo, en su capítulo «La ley diurna y la pasión por la noche», adoptó un tono desacostumbrado en la reflexión filosófica del momento, que resultó especialmente disonante al neokantismo cultivado en esa época en Heidelberg. En este sentido no era una clasificación superficial sino una caracterización acertada la que entonces veía a Heidegger y Jaspers como los representantes de la filosofía de la existencia. Por medio de ella quedaba recuperado e integrado en el centro de la filosofía el pensamiento de los dos grandes marginados de la filosofía del siglo xix, Kierkegaard y Nietzsche. Con toda franqueza, Jaspers apela a las existencias excepcionales de que Kierkegaard y Nietzsche ofrecen cumplido ejemplo para fundamentar la nueva regla de un pensamiento ligado a lo existencial. Pese a ello era tan poco partidario del decisionismo irracional que se anunciaba en aquel momento en la vida política, que la existencia y la razón significaran para él únicamente el juego interno del pensamiento en su íntima y recíproca vinculación. De su propia filosofía afirmó en una ocasión que ésta pretendía realizar una transcendencia sistemática: «en la orientación filosófica en el mundo para elevarnos por encima de todas nuestra ataduras con las cosas que conocemos; en el esclarecimiento de la existencia para recordar y despertar a lo que el hombre es verdaderamente; en la metafísica para experimentar los límites últimos y conjurar la transcendencia. (...) Se despliega así un pensamiento que ya no es meramente saber de algo otro, a lo que se refiere como a algo extraño, sino que constituye en sí mismo un hacer, ya sea éste clarificador, concienciador o transformador.» La lógica de esta filosofía, que Jaspers denominó *Lógica filosófica*, y cuyo primer volumen publicó en 1946 con el título *De la verdad*, desarrolla la autoconciencia de la racionalidad universal que se extiende sobre el fondo de un tal movimiento existencial. Cuando Jaspers evocaba en lo sucesivo la tradición clásica del pensamiento filosófico en una gran serie de figuras ejemplares era como si de esta manera desplegara en toda su amplitud esa racionalidad universal.

La primera de estas exposiciones, en la que se aúnan un conocimiento absoluto de las fuentes con un gran dominio del ejercicio reflexivo, tenía por objeto a un Nietzsche sin duda sometido a una extraña labor de sistematización. De hecho, incluso un pensador tan extremadamente tendencioso como Nietzsche, al que no le fue reservado, ni podía, por otra parte, satisfacerle nada que se situara en un centro o en un medio, es aquí remitido

al esmerado centro de aquella racionalidad existencial en el que son iluminadas las experiencias del ser del hombre. Al estudio sobre Nietzsche siguió un estudio sobre Descartes, una suerte de rendición de cuentas sobre uno de los grandes singulares, y luego, ya después de la guerra, un estudio, entre otros muchos, sobre Schelling, otro sobre Nicolás de Cusa, etc. Sin embargo, es en el primer volumen de *Los grandes pensadores* donde se muestra aquello que distinguía a Jaspers: la osadía y amplitud de miras con que abría los límites de la discusión filosófica extendiéndola al territorio universal. Es posible que, en el fondo, sólo un espíritu, como el del psiquiatra Karl Jaspers, que hubiera sido tan profundamente aleccionado en el cultivo de una razón observadora, pudiera arriesgar la empresa de traspasar las fronteras de la tradición filosófica europea y del conocimiento extraído a partir de sus fuentes para, a partir de ahí, evocar los grandes testimonios del pensamiento humano existentes en las grandes culturas asiáticas. Así, Jesús, Buddha y Confucio hacen aparición junto a Sócrates, el «hombre que determina» la tradición filosófica de Occidente. Quien desconociendo el lenguaje originario correspondiente es capaz de captar el perfil filosófico de un pensamiento, posee sin duda un particular talento. Me gustaría darle el nombre de pensamiento fisionómico, pues no lee a partir de las palabras, sino a partir de los rasgos. Aunque semejante hermeneusis no será capaz de desentrañar lo que únicamente permite aprehender la cuidadosa separación de lo que sólo es decible por medio del lenguaje articulado, sin embargo puede adivinar y describir aquel impulso hacia la claridad que subyace en todo movimiento del pensamiento humano. Hay algo de desproporcionado en esa realización de la racionalidad universal que pasa por alto el tiempo y el espacio siguiendo una certidumbre íntima que —sin renunciar a la veneración de todo lo grande— reclama para sí una posición de juez. La existencia responde a la existencia. Incluso en su enfrentamiento con la tradición filosófica, Jaspers era el gran moralista en que se convirtió como escritor político durante las décadas de estancia en Basilea.

No deja de extrañar que en nuestra tierra la figura del moralista sea tan poco conocida y valorada en su propia legitimidad. La palabra y el objeto proceden de la cultura francesa, siendo sus grandes ejemplos Montaigne y Laroche foucauld, desconocidos en la Alemania de nuestro tiempo. Schopenhauer y Nietzsche, que vieron en ellos sus grandes modelos, permanecieron fuera de la tradición académica de la filosofía. Jaspers se distingue por ser en una sola persona un moralista y un aventajado profesor de filosofía. Su espíritu universal que dominaba el arte extraordinario de un discurso de gran aliento y

refinada capacidad para los matices, tuvo que experimentar el destino de la finitud, del que nunca se olvidara, en la indeterminabilidad de su afán universal de saber. Al primer volumen de la *Lógica filosófica* no siguió ningún segundo volumen, el primer volumen de *Los grandes pensadores* contenía como añadido únicamente el programa de un segundo volumen del que, como espero, tendremos todavía ocasión de leer algunos fragmentos acabados además de las ya citadas exposiciones sobre distintos filósofos.

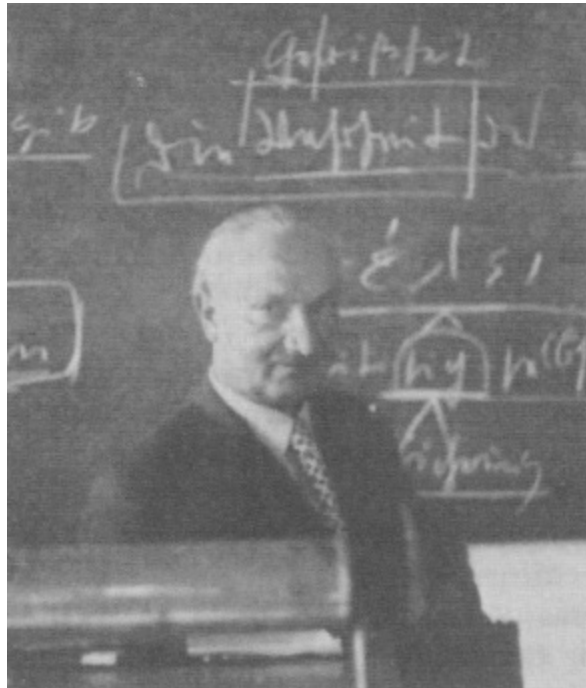
Sin embargo, para el que rinde homenaje a los logros de la vida y a la esencia del ser de Karl Jaspers, no es sólo en este sentido exterior y formal que se le impone la observación: «No hay término».

Martin Heidegger

Cuando en el otoño de 1974 Martin Heidegger celebró su 85 cumpleaños, ello pudo constituir para muchos jóvenes una verdadera sorpresa. El pensamiento de este hombre disfruta ya de muchos años de presencia ininterrumpida en la conciencia de todos y su presencia en los cambiantes tiempos de nuestro siglo permanece aún indiscutida a pesar de las variaciones sufridas por la coyuntura. Las épocas de cercanía y lejanía a Heidegger van alternándose, tal y como sólo sucede tratándose de astros de primera magnitud y determinantes para la época. De hecho, fue inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial cuando dieron comienzo en Friburgo las actividades del joven asistente de Husserl. Y ya entonces su actitud ejercía una fascinación sin igual sobre su entorno.

Los cinco años de estancia como profesor en Marburgo dan testimonio del imparable ascenso de su influencia académica. La publicación en 1927 de *El ser y el tiempo* le convirtió en una figura pública. De un solo golpe llegó a la fama internacional.

En nuestra época, y en esta Europa desde 1914 cada vez más provincializada, en la que sólo las ciencias de la naturaleza —piénsese en nombres como Einstein, Planck o Heisenberg—, o a lo sumo, y por medio de la Iglesia, teólogos como Karl Barth pudieron atravesar las barreras nacionales, la fama del joven Heidegger constituía un caso único. El apartamiento tras el fin de la guerra de sus actividades como docente en la Universidad de Friburgo a consecuencia de su compromiso inicial en favor de Hitler, dio paso a un verdadero fenómeno de peregrinación desde todos los rincones del mundo en dirección hacia la «cabaña», una casita muy modesta que Heidegger poseía en la Selva Negra y donde pasaba la mayor parte del año.



Martin Heidegger

Durante los años cincuenta se produjo un nuevo momento culminante de su «presencia» a pesar de que apenas estuviera activo como profesor. Me acuerdo, sin embargo, que en esa época, cuando vino a Heidelberg para dar una conferencia sobre Hölderlin, era muy difícil resolver los problemas técnicos para evitar los peligros de la extraordinaria afluencia de estudiantes en el aula magna.

Surgieron, en aquellos años, como consecuencia del impresionante desarrollo de la técnica y de la economía, del bienestar y del confort, nuevas, más sobrias, modalidades de pensamiento entre la juventud académica. La tecnología y la crítica ideológica marxista se convirtieron en los movimientos espirituales dominantes, y Heidegger desapareció de lo que en su momento caracterizara maliciosamente como «palabreo». Hasta que en nuestros días una nueva juventud parece haber redescubierto poco a poco su figura, como si se tratara de un clásico olvidado.

¿Cuál es el secreto de esa presencia duradera? Ciertamente, no le faltaron, ni aun hoy le faltan, enemigos. En los años veinte tuvo que imponerse a la resistencia de innumerables formas de convencionalismo académico, y los diez años que van desde 1935 hasta 1945, por no mencionar la opinión que públicamente ha ido formándose de su figura desde la posguerra hasta el momento presente, no dan tampoco testimonio de una inclinación favorable a su persona. *El asalto a la razón* (Lukács), *La jerga de la*

autenticidad (Adorno), el abandono del pensamiento racional a favor de una mitología pseudopoética, su batalla contra molinos de viento a propósito de la lógica, su huida del tiempo para refugiarse en el «ser»; la lista de ataques y acusaciones podría fácilmente alargarse. Y sin embargo, cuando la editorial Klostermann anunció la publicación de sus obras completas en setenta volúmenes, podía estar segura de que todos aguzarían los oídos. Incluso quien nada sabe de él, apenas conseguirá que sus ojos pasen por alto su figura cuando su mirada se pose en la fotografía del anciano solitario que espía su interior, está a la escucha de él, y piensa más allá de sí. Incluso cuando cree saber que está «contra» Heidegger —o también cuando cree estar a su «favor»— hace el ridículo. No es tan fácil pasar de largo del pensamiento.

¿Por qué sucede eso? ¿Cómo sucedió? Recuerdo perfectamente la primera vez que oí su nombre. Fue en 1921 en Munich, en una ocasión en que durante un seminario de Moritz Geiger un estudiante intervino repetidas veces en la discusión utilizando para ello una manera muy extraña, desacostumbrada y patética de expresarse. Cuando más tarde pregunté a Geiger qué significaba todo aquello, me respondió como si se tratara de algo evidente: «Ay, es que está heideggerizado.» ¿No lo estuve yo mismo bien pronto? Apenas un año más tarde, mi profesor, Paul Natorp, me dio a leer un manuscrito de unas cuarenta páginas escrito por Heidegger, una introducción a interpretaciones de Aristóteles. Fue como si me hubiera sacudido una descarga eléctrica. Había experimentado algo parecido cuando con dieciocho años leí por primera vez unos versos de Stefan George (cuyo nombre me era por entonces completamente desconocido). Seguramente también ahora mi comprensión de lo que significaba el análisis de Heidegger de la «situación hermenéutica» para una interpretación filosófica de Aristóteles era del todo insuficiente. Pero que allí se hablara del joven Lutero, de Gabriel Biel y Pedro Lombardo, de san Agustín y san Pablo, que Aristóteles se hiciera visible precisamente de esa manera, que el lenguaje utilizado fuera extremadamente raro, y que se emplearan locuciones como el «para» (*das Umzu*), el «en consecuencia de lo cual» (*das Woraufhin*) en forma sustantivada, la «precaptación» (*Vorgriff*) y la «transcaptación» (*Durchgriff*) —esta es la manera en que todo aquello permanece hoy en mi memoria—, todo eso eran formas impactantes y autoritativas de trabajar. Nada había allí que recordara el quehacer de un erudito o la ocupación serena de un estudioso con la historia de los problemas filosóficos. Todo Aristóteles se le echaba a uno directamente encima. Cuando asistí a mi primera clase en Friburgo se me abrieron los ojos.

Realmente se trataba de eso: a uno se le abrían los ojos. Hoy día se acostumbra a hablar de la falta de precisión conceptual por parte de Heidegger, cuando no de su poetizante vaguedad. Sin duda, es cierto que el lenguaje de Heidegger estaba igual de lejos del extraño cuasi-inglés que se ha impuesto como estilo filosófico, que de los simbolismos matemáticos o de los juegos con categorías y modalidades en que yo mismo me había ejercitado en el neokantiano Marburgo. Cuando Heidegger daba sus clases uno veía las cosas como si fueran asibles con las manos. De una forma más serena y restringida al dominio elemental de la fenomenología de la percepción, puede decirse lo mismo de Husserl. Tampoco su «terminología» constituía lo verdaderamente productivo de su lenguaje. No por casualidad, Heidegger expresaba su preferencia por encima de todos los demás trabajos de Husserl por su Sexta investigación lógica, en la que había desarrollado el concepto de «intuición categorial». En la actualidad, esta doctrina husserlinana se considera a menudo como insatisfactoria, contraponiéndole los descubrimientos de la lógica moderna. Pero su praxis —como la de Heidegger— no se deja refutar de este modo. Era el encuentro con el lenguaje vivo en pleno filosofar, que no se podía superar por precisión técnica alguna en el manejo de recursos lógicos.

En el otoño de 1923, Heidegger partió para Marburgo como joven profesor. Para despedirse de su Friburgo natal invitó a un gran número de amigos, compañeros y estudiantes a su domicilio en la Selva Negra y a celebrarlo durante una tarde de verano. Nos reunimos en un prado llamado Stübenwasen, donde prendimos fuego a una enorme hoguera, y Heidegger pronunció un discurso que nos impresionó a todos, que empezaba con las palabras: «Estar despiertos en torno al fuego nocturno...», y que seguía con las palabras: «Los griegos...» Sin duda, lo que allí estaba resonando era el romanticismo del movimiento juvenil modernista. Pero era algo más. Era la resolución de un pensador que contemplaba en su conjunto el ayer y el hoy, el futuro y la filosofía griega.

No basta ni la más rica fantasía para imaginar el dramatismo escénico de la aparición de Heidegger en Marburgo. Y no es que él hubiera buscado causar esa sensación. Sin duda, su llegada a clase se veía acompañada por la evidente conciencia del efecto que producía su presencia, pero lo verdaderamente peculiar de su persona y de su labor pedagógica estribaban en su completa absorción en lo que hacía, lo que a su vez se transmitía a todos. Hizo de las clases algo completamente distinto, y éstas dejaron de reducirse a la mera «exposición de una lección» del profesor convencional que solía aplicar todas sus energías a sus investigaciones y publicaciones personales.

Los grandes monólogos sobre libros perdieron gracias a él todos sus privilegios. Lo que Heidegger ofrecía era mucho más: la plena entrega de todas las fuerzas —y qué fuerza de genio— de un pensador revolucionario que casi se asustaba de la osadía de las preguntas que él mismo iba formulando con cada vez mayor radicalidad, pero al que la pasión por el pensamiento llenaba de tal modo que se transmitía a su auditorio con una fascinación irrefrenable. Quién podría olvidar jamás la polémica malévola con que caricaturizaba las prácticas culturales y educativas de la época, «la manía por lo más inmediato», el «se» (*man*), el «palabreo», «todo ello dicho sin ánimo peyorativo» — ¡incluso esto!—, quién podría olvidar el sarcasmo con el que despachaba a sus compañeros y contemporáneos, quién, de entre los que entonces le seguíamos, podrá olvidar aquel remolino de preguntas con las que nos robaba el aliento y que desarrollaba en las clases introductorias de cada uno de los semestres para, a continuación, enredarse por completo en la segunda o tercera de ellas, de tal forma que sólo en las últimas clases de los semestres se agolparan unas oscurísimas nubes de proposiciones que lanzaban relámpagos y que a todos dejaban medio aturridos.

Cuando Nicolai Hartmann asistió por primera (y única) vez a una de las clases de Heidegger —la primera que impartió en Marburgo— me dijo más tarde que no había tenido ocasión de ser testigo de semejante impetuosidad de la conducta desde los tiempos de Hermann Cohen. Hartmann y Heidegger estaban situados cada uno en las antípodas del otro: por un lado, el oriundo del Báltico, frío y reservado, transmitiendo siempre la impresión de un *seigneur* burgués, por otro, el campesino de las montañas, de ojos oscuros y corta estatura, al que traicionaba una y otra vez su temperamento apasionado a pesar de su contención disciplinada. En cierta ocasión presencié su encuentro en mitad de las escaleras de la universidad: Hartmann acudía a su clase vestido como acostumbraba, con pantalones a rayas, levita negra y cuello blanco al estilo antiguo, Heidegger salía de la suya en traje de esquiador. Hartmann se detuvo y dijo: «¿Es posible, de esa guisa va usted a su clase?» Heidegger tenía buenas razones para contestar con una risa divertida. Aquella tarde pronunciaba una conferencia sobre el esquí como introducción a un nuevo curso para aprender a esquiar en seco. Era característico de él empezar su discurso diciendo: «A esquiar sólo se aprende sobre el terreno y para el terreno». Era el típico porrazo con que aplastaba todas las expectativas a la moda, pero con el que también alentaba la esperanza de escuchar cosas nuevas. «Me llevaré a esquiar conmigo a todo aquel que sepa ejecutar decentemente un viraje en cuña.»

Heidegger, acostumbrado a esquiar desde niño, tenía una vena deportiva que contagió a toda su escuela. Nuestro equipo de voleibol era el segundo mejor de todo Marburgo, y con él llegamos a todas las finales de los campeonatos. Durante años, Heidegger también acudió a entrenar con nuestro equipo, aunque en esta práctica no demostró ser tan superior a nosotros como lo era en todo lo demás.

Por supuesto que verle pasear en traje de esquiador no era ni mucho menos lo normal. Lo que, sin embargo, no hizo nunca fue llevar levitas negras. Acostumbraba a ponerse un traje —al que llamábamos el traje «existencial»— que había diseñado el pintor Otto Ubbelohde, un nuevo tipo de traje de caballero levemente inspirado en la indumentaria campesina, y con el que Heidegger parecía ostentar realmente algo de la modesta gala de domingo de un campesino.

Heidegger empezaba el día muy pronto, y desde primeras horas de la mañana nos hacía trabajar a Aristóteles cuatro días a la semana. Lo que allí nos ofrecía eran interpretaciones memorables, tanto en lo que tocaba a la fuerza con que conseguía demostrar con ejemplos lo que decía, como en lo que concernía a las perspectivas filosóficas. Las clases de Heidegger hacían que las cosas parecían tan inmediatamente próximas, que llegaba un momento en que ya no había modo de distinguir si era él o el mismo Aristóteles quien estaba hablando. Era ésta una de las más profundas verdades de la hermenéutica, que empezamos a experimentar por entonces, y que más tarde intenté justificar y defender teóricamente.

Como éramos un grupo de gente altiva y orgullosa de nuestro maestro y de su ética de trabajo permitimos que todo aquello se nos subiera en demasía a la cabeza. Imagínese el lector lo que les ocurría a aquellos que eran de segunda o tercera categoría entre los heideggerianos y cuya formación o talento científico no estaba aún a la altura de la situación. Sobre ellos Heidegger ejercía el efecto de un narcótico. El remolino de preguntas radicales a que Heidegger nos arrastraba degeneraba en boca de sus más burdos imitadores en una grotesca caricatura. Confieso que no me hubiera gustado ser compañero de Heidegger durante aquella época. Por todas partes surgían estudiantes que habían aprendido a copiar exactamente la manera en que el maestro «carraspeaba o escupía». Estos jóvenes, con sus «preguntas radicales» apenas lograban disimular la vacuidad de éstas con sus sofisticadas formulaciones, provocando todo tipo de inseguridades en los seminarios. Cuando hacían ostentación de aquel alemán oscuro y heideggerizado que les era característico, muchos profesores debieron recordar la

experiencia que nos cuenta Aristófanes en sus comedias, a saber, cuan exageradas se volvieron los ademanes de la juventud ateniense adoctrinada por Sócrates y los sofistas. Si en aquella época no constituía en modo alguno una objeción válida contra Socrates mismo, en la nuestra tampoco contra Heidegger, el hecho de que existiera este fenómeno y que no todos sus supuestos partidarios fueran capaces de dedicarse de manera autónoma y seria a su trabajo. De todos modos constituye uno de los fenómenos más notables de su actividad como profesor el hecho de que Heidegger, a quien se debe la acuñación de una expresión como la de «la asistencia que pone en libertad», no impidiera, a despecho del cultivo de ese poner en libertad —o mejor, precisamente por insistir verdaderamente de dicha liberación—, no pudo evitar que muchos le sacrificaran enteramente su ser libre. Las moscas se queman volando hacia la luz.

Nos dimos cuenta cuando Heidegger empezó a escribir *El ser y el tiempo*. Observaciones dejadas caer ocasionalmente aquí y allá lo anunciaban. En cierta ocasión, en un seminario sobre Schelling, nos leyó: «Es la misma angustia de la vida la que aparta al hombre del centro», añadiendo a continuación: «Díganme una sola frase de Hegel cuya profundidad sea equivalente a la de ésta que acabo de leerles.» Como es notorio, el primer efecto de *El ser y el tiempo* —especialmente en lo que se refiere a la teología— era que se lo tomara como un llamamiento existencial a adelantarse al encuentro de la muerte, como una llamada a la «autenticidad». Se creía encontrar allí más de Kierkegaard que de Aristóteles. Pero en el estudio sobre Kant, que publicó en 1929, ya no hablaba de la existencia (*Da-sein*) del hombre, sino de la «ex-sistencia» (*Da-sein*) en el hombre. Ya no había lugar a seguir permaneciendo sordo frente a la pregunta por el ser y su «ex» o «ahi», que Heidegger había creído oír en el vocablo griego *aletheia* (descubrimiento). No un Aristóteles redivivus, pero sí un pensador al que habían precedido tanto Hegel como Nietzsche, y que retornaba en sus reflexiones a los comienzos, a Parménides y Heráclito, debido a que se le había revelado el juego incesante de la oposición entre el encubrimiento y el descubrimiento y el misterio del lenguaje en el que ambos, tanto el «palabreo» como el cobijo de lo verdadero tienen lugar.

Heidegger sólo se dio cuenta de ello cuando hubo regresado a su tierra natal, a la Selva Negra y Friburgo y, como me escribió, comenzó a sentir «las fuerzas del viejo suelo». «Todo comenzaba a resbalar». Llamó «vuelta» a esa experiencia del pensamiento, pero no en el sentido teológico de una «conversión» sino en el que le era

familiar en su dialecto. En efecto, la «vuelta» (*Kehre*) es la curva que hace el camino como tal en la dirección opuesta para seguir subiendo. ¿Hacia dónde? Eso nadie lo podrá decir con certeza. No en vano puso a una de las recopilaciones más importantes de posteriores escritos el título *Senderos de bosque*. Son éstos caminos que, a partir de un determinado momento, se pierden en la maleza, obligando a quien los ha seguido a adentrarse en terreno no pisado o a dar la vuelta. Sin embargo quedan situados en lo alto.

De la época que Heidegger permaneció en Friburgo, y del período de tiempo que siguió al año 1933, nada puedo contar, al menos nada de lo que yo fuera testigo directo. Lo que incluso de lejos uno podía observar era que Heidegger, después de su interludio político, seguía cultivando con un nuevo empuje la misma pasión de su pensamiento, y que su reflexión le conducía a regiones nuevas e intransitables. Entre ellas se encontraba una conferencia sobre palabras fundamentales de Hölderlin, que producía un efecto más que extraño al ser publicada en la revista *Das innere Reich*. Parecía como si hubiera disfrazado su pensamiento con los ropajes de la poesía de Hölderlin sobre lo divino y los dioses.

Finalmente, un día de 1936, nos trasladamos a Frankfurt para oír su conferencia de tres horas sobre «El origen de la obra de arte». «Paisaje sin hombres», así tituló Sternberger su reseña en el *Frankfurter Zeitung*. Sin duda, el rigor exigente de aquella peregrinación del pensamiento resultaba demasiado extraña para este recensor amigo del panorama de la presencia activa de seres humanos. Desde luego, resultaba insólito oír hablar allí de la tierra y del cielo, y de la lucha entre ambos, como si se tratara de conceptos del pensamiento, de materia y forma de la tradición metafísica. ¿Metáforas? ¿Conceptos? ¿Enunciados de pensamientos o anuncio de un mito neopagano? El Zarathustra nietzscheano, maestro del eterno retorno, parecía aquí el nuevo modelo; de hecho, Heidegger se entregó por entonces en cuerpo y alma a la interpretación del pensamiento de Nietzsche, luego recogida en una obra en dos volúmenes, verdadera contraparte a *El ser y el tiempo*.

Pero no era Nietzsche. Tampoco se trataba de extravagancia religiosa. Incluso cuando se percibían ocasionalmente tonos escatológicos, cuando en términos harto oraculares se hablaba «del Dios» que «de repente y presumiblemente» podría aparecer, todo ello eran exploraciones hechas por el pensamiento filosófico y no palabras proféticas. Era la lucha empeñada por un lenguaje filosófico que, más allá de Hegel y también de Nietzsche, fuera capaz de «repetir», de traer de nuevo a nuestra presencia el más antiguo comienzo

del pensamiento griego. Recuerdo una ocasión en que Heidegger, en su cabaña de la Selva Negra, durante los años de la guerra, empezó a leerme un ensayo sobre Nietzsche en el que estaba por entonces trabajando. De pronto se interrumpió, pegó un puñetazo sobre la mesa que hizo saltar las tazas de té y exclamó desesperado e irritado: «¡Es como si estuviera escrito en chino!» Esto era la penuria del lenguaje como sólo la puede experimentar quien verdaderamente tiene algo que decir. Heidegger necesitaba todas sus fuerzas para soportar esa penuria del lenguaje y no dejarse disuadir por ninguno de los ofrecimientos de la tradicional metafísica «onto-teológica» y su aparato conceptual de insistir en la pregunta por el «ser». Era esa energía encarnizada que caracterizaba su pensamiento y que se abría paso siempre que pronunciara una conferencia, ya fuera sobre «Construir, habitar, pensar», como la pronunciada en el gran pabellón en que se celebraron las conversaciones de Darmstadt, o en la conferencia sobre la cosa, que finalizaba en un enigmático baile de palabras, o en la interpretación de un poema de Trakl o, de nuevo, en la de un texto tardío de Hölderlin. Con frecuencia hablaba en la sala de actos del elegante balneario de Bühlerhöhe, adonde incluso le acompañara Ortega y Gasset, atraído por este buscador del oro del lenguaje y del pensamiento.

Posteriormente, volvió a acomodarse perfectamente a las normas de la vida académica. En una sesión regular de trabajo de la Academia de Ciencias de Heidelberg pronunció un discurso sobre «Hegel y los griegos.» Como conferencia de gala con ocasión del aniversario de la Universidad de Friburgo, dictó una larga y difícil conferencia sobre «Identidad y diferencia». Con ese mismo motivo, incluso presidió un seminario con sus antiguos alumnos sobre una única frase de Hegel: «La verdad del ser es la esencia.» Era el mismo de siempre. Y ello quiere decir: siempre inmerso en sus preguntas y pensamientos, tanteando con el pie para ver si el suelo que hay debajo es firme, malhumorado si los demás no adivinábamos dónde buscaba apoyo, e incapaz de ayudar a los otros de otra manera que con el ímpetu de su propia apuesta como pensador. En muchas ocasiones, participó en las reuniones que celebraba con mi propio círculo de alumnos. Algunas veces llegamos a una conversación, es decir, se nos condujo a una excursión del pensamiento en la que no perdimos el camino. Pero sólo quien camina junto a los demás sabe que se trata de un camino.

Hoy, la mayoría se comporta de otra manera. No quieren acompañar a nadie sin saber dónde se va, o encima pretenden saber mejor que nadie dónde deberíamos ir todos. Por ello, no tienen otro interés que el de encasillar a Heidegger en sus

clasificaciones, ya sea dentro de la crisis de la sociedad burguesa en la época del capitalismo tardío, en la huida del tiempo en el ser o en un intuicionismo irracional, es decir la negligencia de la lógica moderna. Pero es posible que los hombres actuales se engañen sobre el hecho de que no tendrían nada que clasificar y mucho menos que superar críticamente si ese filosofar no estuviera pura y simplemente ahí, una filosofía sobre la que se ha reflexionado menos que sobre la de sus coetáneos, una filosofía inaccesible a un mero reflexionar. Dos son las cosas que nadie debería poder discutir: nadie se ha remontado en la memoria tan lejos como Heidegger para explicarnos el desembocamiento de la historia de la humanidad en la civilización técnica de nuestros días y en la lucha por el dominio del planeta inmediatamente a partir de la filosofía de los pensadores griegos, a partir de su fundamentación de la ciencia y su creación de la metafísica. Y nadie se ha arriesgado tan lejos en el terreno vacilante de conceptos convencionales para que las experiencias de otras culturas, y en particular de las culturas asiáticas, se perfilaran de lejos por vez primera como nuestras propias posibilidades experienciales.

Entre los muchos peregrinos que se acercaron a Todtnauberg también había el poeta Paul Celan, cuyo encuentro con el filósofo dio pie a la creación de un poema. Hay que tener presente que era un judío perseguido, un poeta alemán que no vivía en Alemania, sino en París, pero un poeta alemán quien se atrevía, oprimido el pecho, a realizar esta visita. Debían recibirle el consuelo de la pequeña propiedad rural («con el cubo estrellado en lo alto») y del hombre de aspecto pueblerino, de corta estatura y ojos brillantes. Celan se inscribió entonces en el libro de huéspedes de la cabaña, como tantos otros, con unas líneas de esperanza que guardaba en su corazón. Paseó con el pensador por los prados suaves, aislados ambos, como aisladas crecen las flores («Orchis y orchis»). Sólo más tarde, de vuelta a casa, se le hizo claro lo que aún le pareciera tosco en los susurros de Heidegger. Empezó a entender. Entendió lo arriesgado de un pensamiento que otro («el hombre») puede escuchar y no entender, lo arriesgado de caminar como por un sendero de troncos sobre un suelo vacilante sin poder llegar hasta el final. El poema dice:

Todtnauberg

Arnika, Augentrost, der
Trunk aus dem Brunnen mit dem
Sternwürfel drauf,

in der
Hütte,
die in das Buch
—wessen Namen nahms auf
vor dem meinen?—,
die in dies Buch
geschriebene Zeile von
einer Hoffnung, heute,
auf eines Denkenden
kommendes
Wort
im Herzen

Waldwasen, uneingeebnet,
Orchis und Orchis, einzeln,

Krudes, später, im Fahren,
deutlich,

der uns fährt, der Mensch,
der's mit anhört,
die halb-
beschrifteten Knüppel-
pfade im Hochmoor,
Feuchtes,
viel.

(Todtnauberg)

Árnica, consuelo, el
sorbo de la fuente con el
cubo estrellado en lo alto,
en la
cabaña,
en el libro
—¿qué nombre acogió éste
ante el mío?—,
en este libro
la línea escrita de
una esperanza, hoy,
en el corazón
en una palabra
proveniente
de un pensativo

Prado del bosque, no allanado,
orchis y orchis, aisladas,

Lo tosco, después, al viajar,
claro,

el que nos conduce, el hombre,
que también lo escucha,
el sendero
de troncos,
medio
hollado sobre el cieno,

húmedo,
mucho.

*Gerhard Krüger*⁷

Gerhard Krüger dio comienzo en Tubinga a sus estudios con Haller siguiendo intereses histórico-políticos, y desde allí se trasladó a Marburgo. Su primera aparición allí no se me olvidará nunca.

Fue en 1920 en el seminario de filosofía de la universidad. La mirada atravesaba las grandes ventanas neogóticas, semejantes a las de una iglesia, y se posaba en el corral del castellano Gross. Paul Natorp se sentaba al frente de la mesa de herradura buscando, sumido en sus pensamientos, la salida fuera del metodologismo de la escuela de Marburgo hacia la libertad y la totalidad de una «lógica general», así como la vía que le llevara a comunicarse con los jóvenes que se sentaban en torno a él. Un estudiante joven y pálido que, aunque procedente de Tubinga, delataba en todas sus maneras su condición de berlinés, pidió entonces la palabra y desarrolló en pocas y concisas frases el estar atrapada en sí misma de la autorreflexión. Era Gerhard Krüger. Lo que llamaba poderosamente la atención en él no eran únicamente lo agudo y claro de su entendimiento, sino sobre todo la enorme sobriedad con que manifestaba su oposición a la filosofía idealista. Así, estaba predestinado a participar en la autodisolución de la escuela de Marburgo, que por aquel entonces encontraba su principal expresión en el rechazo por Nicolai Hartmann del idealismo neokantiano.



Gerhard Krüger

Desde el primer momento, su aparición se vio acompañada por una gran resolución, seguridad y persistencia que podía linder incluso con la rudeza. Era perfectamente capaz de decirle a cualquiera a la cara las cosas más desconcertantes, si bien no sin haberse antes examinado a sí mismo, o sin haber antes examinado muy cuidadosamente su posición con respecto al otro. Siendo cierto, sin embargo, que el hecho de mantener aquella coherencia imperturbable a la hora de reflexionar que no tolera que nuestra atención se aparte de su objeto ni a derecha ni a izquierda, es verdaderamente una de las virtudes del filósofo, entonces Gerhard Krüger era uno de sus más resueltos poseedores, debiéndole a ella tanto su autonomía como su temprana independencia espiritual.

De hecho, la atmósfera del Marburgo en que crecimos, moldeada por la profunda huella dejada en ella por vigorosos modelos espirituales, respiraba una gran intensidad. De ella formaba parte la llamada «Escuela de Marburgo» de los neokantianos, en ese momento próxima a su disolución. Tras el cese de Hermann Cohen, Paul Natorp cedía a aquellos impulsos, largo tiempo contenidos, que nacían de su pasión por la música y la mística, mientras Nicolai Hartmann, midiendo cada vez más resueltamente la distancia que le separaba del idealismo marburgués, hizo de nosotros un bloque, transmitiendo parte de su apasionada inclinación, nacida durante su vida de estudiante en San Petersburgo, por las discusiones que se prolongaban sin fin durante noches enteras a aquella Marburgo burguesa y campesina. Hasta que, por fin, impetuoso, arrollador, y arrastrándolo todo hacia el corazón del torbellino de nuevas e insólitas preguntas siempre radicales, entró también en liza Martin Heidegger. No era fácil que un joven estudiante, por dotado de talento que estuviere, pudiera crearse un perfil propio.

Pero en Marburgo había también una escuela teológica que en aquellos años seguía los estímulos proporcionados por Friedrich Gogarten y Karl Barth, y que, encarnada por antonomasia en la figura de Rudolf Bultmann, se arriesgaba a adentrarse en las nuevas vías abiertas por la autocrítica histórica y la autofundamentación dialéctica. En ambos dominios, Gerhard Krüger destacó desde muy pronto, profundizando, en particular, en el estudio de la filosofía kantiana, cuyas tendencias metafísicas fueron dirigidas por Nicolai Hartmann y Heinz Heimsoeth contra el movimiento neokantiano.

En la misma dirección interpretó Krüger el imponente ímpetus filosófico emanado por la figura de Heidegger desde el momento en que, en el año 1923, dio este último comienzo a su actividad docente en Marburgo, donde permanecería activo durante cinco años. Pues si la palabra heideggeriana tuvo un efecto revolucionario para nuestra

conciencia durante aquella época fue ante todo porque en ella Heidegger no trabajaba con la experiencia elaborada por la ciencia sino que retornaba a aquellas experiencias originarias que asignan la tarea principal a la meditación filosófica radical. Desde este punto de vista empezó Gerhard Krüger a poner de relieve la significación filosófica de la experiencia humana de la vida dentro, incluso, de la filosofía kantiana.

Entretanto, no obstante su aprisionamiento dentro de las geniales redes de Heidegger, insistió con ahínco en su oposición «realista» al idealismo, que vislumbrara en la figura de Hartmann, advirtiéndolo a todos bien pronto, en el campo de discusión de la nueva teología dialéctica y en torno a la filosofía de Kierkegaard, de los motivos idealistas ocultos en el comentario de Karl Barth a la carta a los romanos, en relación con lo cual dio publicación a un ensayo muy apreciado en *Zwischen den Zeiten*. Discípulo de Bultmann, tomó parte en la renovación de la problemática teológica en el momento en que la teología dialéctica sometió a apasionada crítica la historiografía liberal. En el reconocimiento de la indisponibilidad de la fe y de la gracia divina, su rechazo del pensamiento idealista encontró positiva contrapartida. Sus observaciones lógicas a propósito del comentario de Barth descubren de una manera crítica las implicaciones filosóficas del discurso «dialéctico» sobre Dios, preparando así la cuestión de «cómo el creyente se sitúa en la historia temporal». ¿No nos conduce el imperio del concepto una y otra vez a aquella autocracia del pensamiento contra la que ya se manifestara la crítica de Kierkegaard a Hegel? Y cuando la autoridad de la doctrina cristiana o de la prédica se pronuncia contra ello, ¿cómo tiene ello que ser adecuadamente apresado en conceptos? Krüger, con coherencia digna de asombro, permaneció siempre fiel a estas primeras preguntas. Junto con Heinrich Schlier, formó desde un principio parte del círculo de amistades más próximas a Bultmann, siendo algo parecido a un censor filosófico dentro del animado círculo de la «Asociación Académica de Marburgo», lugar de reunión de una elite de jóvenes teólogos y filósofos.

¿Podrá alguien hacerse hoy día siquiera una idea de lo que fueron aquellos años «dorados» de la década de los veinte, en los que fuimos creciendo bastante al margen de la universidad, un grupito de jóvenes universitarios que acababan de terminar su doctorado y que nunca, antes de ingresar como profesores en el cuerpo docente, se habían encontrado como enseñantes ante un auditorio de estudiantes, y que trabajando en absoluta incertidumbre con respecto a su futuro vivían pobremente de su salario como becarios? También hacíamos otras cosas: Gerhard Krüger leía estupendamente en voz

alta, y en la intimidad del círculo familiar o del círculo de nuestros mejores amigos repasamos juntos miles y miles de páginas de Dostoievsky y Tolstoi, Gogol y Gontscharow, Hamsun y Dickens, Balzac y Meredith. Pero ahí estaban también las *graecae* de Bultmann, en las que de una manera parecida nos consagramos al cultivo de la literatura griega. Durante muchísimos años, leímos a gran número de autores helenos, Homero y los trágicos, Herodoto y Clemente, Aristófanes y Luciano. Heinrich Schlier, Günther Bornkamm y Erich Dinkler eran los teólogos, Gerhard Krüger y yo los filósofos pertenecientes a ese círculo que acostumbraba a reunirse todas las semanas, unidos a Rudolf Bultmann por nuestra admiración y amistad y por nuestro compartido amor a la lengua y la cultura griegas. De este modo fue también una época de mucha vida social.

Por fin, las obligaciones de la cátedra nos separaron y volvieron a unirnos de muy diversa manera. Las lecciones que Krüger impartía con seguridad regia ejercieron profundo influjo, fundamentalmente gracias al interés manifestado en la filosofía por el alumnado de la facultad de teología de Marburgo. Entre los estudiantes de la universidad se decía por aquel entonces de nosotros: de Krüger se aprende de qué manera todo es correcto, de Gadamer lo poco que sabemos sobre qué es lo correcto. Pero, sin duda, Krüger era un docente magnífico, y su influencia se prolongó incluso más allá de 1933, momento en el que nuestro grupo se deshizo y nuestra posición se tornó extraordinariamente difícil. La imperturbabilidad con la que Krüger persiguió dar respuesta a partir de la tradición filosófica a su pregunta por el ser del creyente en la historia temporal, era asombrosa, como no fue menos imperturbable su toma de posición política y como ser humano durante la dudosa época de la normalización. Ello significó mucho para sus amigos, entre los cuales me contaba.

Entretanto, se publicó el escrito con el que obtuvo su admisión como catedrático en el cuerpo docente *Filosofía y moral en la crítica kantiana* (1931), un libro brillantísimo. En él, Krüger apelaba al testimonio de Kant para fundamentar su juicio de que únicamente el orden de la Creación, que había que aceptar como tal podía justificar una filosofía de la moral en la que la libertad no significaría tanto la autodeterminación cuanto la libre asunción de la ley moral. Un Kant ciertamente poco común, que suscitó una oposición vehemente, hoy día una contribución representativa a los estudios sobre Kant, que a iniciativa de Eric Weil tuvo también repercusión en su traducción francesa. ¡Qué concepción de Kant tan diferente era aquélla! Aprendimos mucho de este libro, en especial en lo referido a su interpretación de la filosofía moral kantiana. Pero lo más

instructivo de él no eran las páginas convincentes de la interpretación de Kant, sino la determinación con que se imponía el principal interés filosófico de su autor cuando éste hacía ver al fundador de la filosofía crítica y al heraldo de la autonomía ética y de la libertad práctica casi como un defensor, si no como un renovador, de la metafísica cristiana. La autonomía de la razón práctica era interpretada como obediencia incondicional a la ley moral, como un doblegarse a sus exigencias, y las tendencias metafísicas de la crítica kantiana, el trasfondo teológico creacionista de su doctrina sobre las facultades y de su polémica doctrina de la afección, se unían con las líneas así sugeridas de una teleología moral en una figura en extremo inusitada.

Muy pronto se liberaría de la intención filosófica que guiaba al Krüger de este primer ensayo. Krüger ahondó cada vez más en las aporías de la Ilustración moderna. Leibniz y, sobre todo, Descartes, en su notable ensayo sobre el origen de la autoconciencia filosófica, le proporcionaron la oportunidad de poner de relieve con gran precisión la problemática de la moderna «libertad consciente de sí misma», suscitando de este modo la pregunta de si no «serían los caminos seguidos por nuestra más antigua tradición filosófica, la posibilidad del pensamiento teológico, los únicos correctos».

Es característico de la vía seguida por Krüger, e indicativo de su categoría, que sin embargo no optara por una vuelta sencilla a la síntesis cristiana de los Evangelios y la filosofía antigua, contentándose con su adhesión a la modalidad escolástica de pensamiento, sino que tratara de revivir los motivos filosóficos en los que la tradición clásica de la filosofía encuentra su procedencia. Así, sus propios planteamientos terminaron por conducirlo a Platón. Su ensayo sobre este último pensador, apoyado en un dominio absoluto del conjunto de los estudios científicos y filosóficos sobre él, constituyó una suerte de fundamentación de un conocimiento natural de Dios. Ello fue lo que buscó reconocer en Platón, aquel crítico del politeísmo pagano, quien a la vez estaba aún del todo inmerso en la tradición religiosa helénica. La nueva pasión por el conocimiento, el eros filosófico, permite a Platón superar la perplejidad frente al mundo característica de los albores de la historia griega, conservando simultáneamente su fundamento religioso. El concepto opuesto del pensamiento autónomo de la modernidad, a cuyas aporías Krüger siguiera la pista sin descanso, presta a la filosofía clásica su característica distintiva de ser una razón que se conforma con lo dado. A partir de este punto, Krüger pretende evidenciar cómo el orden mundanal de las cosas, que en la doctrina cristiana de la creación se sostuviera sobre la revelación, resulta ser en último

término un cosmos teleológico de bienes. En el centro del libro magníficamente elaborado, con el título *Conocimiento y paisaje. La esencia del pensamiento de Platón* (1939, tercera edición 1963), nos encontramos el *Banquete*. En la introducción al mismo, Krüger desarrolla con un gran dominio del tema el trasfondo religioso del concepto griego de razón. Las 70 páginas de que consta esta introducción cuentan sin duda entre las obras maestras perdurables de la conversación filosófica con los griegos.

El significado principal de la experiencia moral de la vida que pone límite absoluto al orden en sí dado y nunca del todo irreconocible de la arbitrariedad del libre disponer debe por último de quitar todo su mordiente, toda su inquietante violencia, también al oscuro enigma que para el pensamiento moderno representa la historia. «A pesar de nuestra modernidad, seguimos siendo seres humanos iguales a todos aquellos que nos han precedido a lo largo de la historia, y por ello podemos no sólo entender históricamente a Platón y a los demás pensadores del pasado, sino repetirlos objetivamente. Nos encontramos así con todos aquellos que reconociendo un mundo uniforme miraron asimismo más allá de los límites de su situación histórica.» Estas frases de Gerhard Krüger resumen perfectamente lo que determinará el estilo seguro de su actividad docente como filósofo.

El carácter precoz de su autonomía le condujo igualmente a enfrentarse críticamente con sus maestros. Así, escribió una crítica muy minuciosa de la *Teoría del ser espiritual* de Nicolai Hartmann, y después de la guerra, al tiempo que *Senderos de bosque* de Heidegger testimoniaba ya sin lugar a equívocos de la modificación de sus puntos de vista filosóficos, que él mismo denominara la «vuelta», Krüger buscó demostrar en una observación crítica que los nuevos tanteos filosóficos de Heidegger seguían sin permitirle liberarse de la órbita de influencia hegeliana. Se reafirmaba con ello en sus tempranas dudas con respecto al idealismo. El hecho de que en la famosa *Querelle des anciens et des modernes*, también es posible alinearse, como hijo de la modernidad, y con buenas razones, del lado de los «viejos», una idea que le unía muy íntimamente a Leo Strauss, cuyo temprano estudio sobre Spinoza le había causado una vigorosa impresión, le obligó a adoptar una actitud de decidido rechazo y crítica frente al pensamiento contemporáneo que de vez en cuando endurecía los rasgos de su carácter. Con certeza, no soportaba como ligera la carga de esta decisión, a la que sin embargo él mismo se veía llevado. Precisamente por ello, se hizo imposible silenciar su voz.

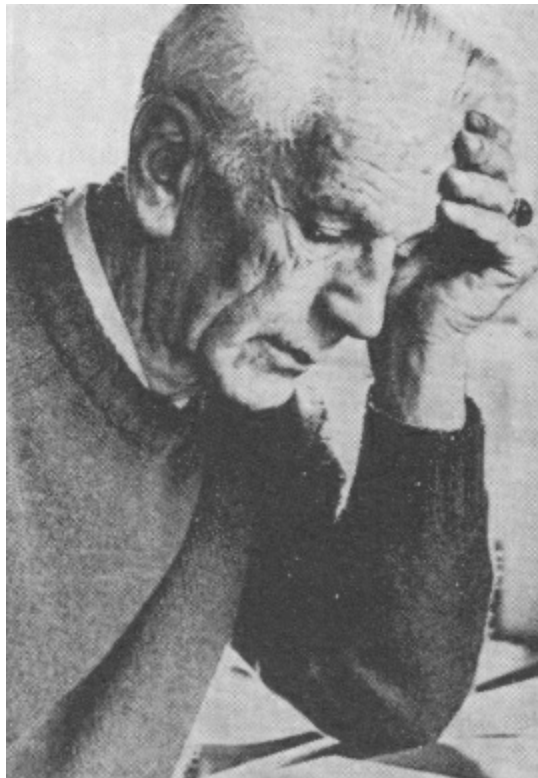
La más importante recopilación de sus escritos breves, compuestos antes de su

enfermedad, llevaba el título: *Libertad y administración del mundo* (1958). Me acuerdo de la perplejidad que este título me produjo, a pesar de lo conocidos que me resultaban tanto el contenido del volumen como la posición filosófica de Krüger. ¿Pero acaso no estaba en lo cierto? ¿No leemos hoy este título sin asombrarnos lo más mínimo, aprobando incluso íntimamente el hecho de que en él alcanza rango de fórmula todo aquello que conforma la insoluble contradicción de nuestro mundo: haber de reconocer en una tierra administrada cada vez más esmerada y consecuentemente las fuentes inagotables de la condición humana como seres creados y de la libertad a ella confiada?

Hubo que agradecer a la editorial Klostermann y a la ayuda de sus amigos, en particular a la altruista intervención de Wilhelm Anz, que, a partir de las clases de Krüger, pudiera publicarse un volumen introductorio a la filosofía que hiciera perceptible la voz del profesor enmudecido y la claridad esmerada de sus pensamientos a más amplios círculos. *Preguntas fundamentales de la filosofía. Historia. Verdad. Ciencia* (1958). Es, sin duda, una voz que puede sonar como «entre los tiempos» a los que hoy viven. ¿Pero no significa pensar este ser entre los tiempos y preguntar más allá de todo tiempo?

Karl Löwith

Karl Löwith era un hombre de idiosincrasia inconfundible. Tenía el aire de una profunda tristeza de existir y, a la vez, conservaba la más noble serenidad frente a lo extraño, lo chocante de la existencia que se nos impone. Parecía habitado por una inconcebible impasibilidad. En la uniformidad de su voz, que en casi ninguna ocasión se elevaba hasta la suave insistencia de la del profesor, esa impasibilidad adquiría presencia viva. Incluso cuando hablaba desde la tarima del catedrático, no dejaba de conversar consigo mismo en un diálogo que apuntaba a lo infinito. Con todo, cuantos le conocieron, sabían también de aquel súbito alzarse de su mirada y de esos ojos que delataban su acuerdo, que unían a todos.



Karl Löwith

Asentada en esa impasibilidad yacía una distancia que le era congénita, un sentimiento para la distancia y una conciencia constante de la distancia. La conservaba siempre, distancia con respecto a sí mismo, distancia de los amigos, de los hombres, del mundo. Era su ethos: un aceptar desilusionado las cosas tal y como son, un reconocer la naturalidad de lo natural, aunque también, un mantenerse insistente en aquello que le era

próximo. A ello se corresponde su vida. ¿Qué era para él una patria? Ahí estaban sus años de juventud en Munich, el tiempo en que fue prisionero de guerra en el castillo de Génova, los años de estudio en Friburgo y Marburgo, Florencia o Roma, o los posteriores años de docencia en Japón y, finalmente, sus últimos veinte años en Heidelberg. La historia de su vida, que le impusiera algunas amarguras y sinsabores, no fue capaz de rozar aquella última imperturbabilidad que le era propia. Cuando lo veo delante mío en el recuerdo, cuando me imagino su actitud, sus reacciones, su silencio, siempre percibo en él algo intemporal, egipcio. Ni joven, ni viejo, enemigo de todo lo extremo, y con todo irremediabilmente excluido de la naturalidad de toda convención, así era como se expresaba su carácter inconfundible. Estaba especialmente determinado por su inmersión juvenil en el carácter latino, que él, después de haber escapado milagrosamente a la muerte, reconociera en los soldados italianos que le custodiaban, y en los que percibió una actitud ante la vida que se ajustaba hondamente a la suya: abandonarse al momento, encontrar natural lo natural, aceptar lo inevitable. Así, Nietzsche y el *amor fati* eran para él la expresión más natural de sus sentimientos y pensamientos ante el mundo. Amaba la falta de ceremoniosidad, y la defendía. Y sin embargo, su manera de ser suave, recogida en sí misma, tenía una extraordinaria discreción, tanto frente a sí como frente a los demás, que nunca abandonaba tratándose de filosofía. La extravagancia en la especulación le irritaba hasta ponerle furioso, y sin embargo siempre le atraía averiguar, por así decir, el secreto de lo que se escondía allí detrás. Como transmisor reflexivo de las grandes creaciones del pensamiento tenía un don asombroso para descubrir en medio de lo más áspero de la argumentación lo individual y anecdótico en que salían a la superficie las huellas de lo humano. De ahí que su relación con Nietzsche, su relación con Heidegger, incluso su relación con Hegel, tenían siempre algo de una ambivalencia cargada de tensión. Sabía desentrañar los movimientos más sencillos, naturales y comprensibles de nuestro ser hombres incluso allí donde uno pretendía hablar en nombre del espíritu del mundo, permaneciendo siempre distanciado. En realidad, ambas cosas le eran igual de comprensibles e inalcanzables: la temeridad radical del pensamiento, como se le hizo presente en Nietzsche o Heidegger, y la solidez y escéptica reserva del hijo de patricios nacido en Basilea que era Jacob Burckhardt. Su mirada impasible y ecuánime medía las posibilidades más extremas como variantes diminutas que la naturaleza ha concedido a los hombres.

Los últimos años de su vida se dedicó plenamente al estudio de Paul Valéry, cuyo

escepticismo mediterráneo, racionalidad luminosa y natural paganismo le rozaron con el tacto de lo emparentado. Cuando su mano abandonó el último volumen de los Cahiers, ese incansable autorreflexionar y levantar registro de sí mismo a que se entregara Valéry, su vida tocó también a su fin, como si le hubieran puesto un punto.

Realicemos ahora el intento de exponer la vía seguida por su pensamiento desde la perspectiva de un compañero en el camino. Nadie ha expresado tan claramente como lo hiciera Löwith ya en su primer libro que las perspectivas tengan un valor, es más, que las perspectivas no sólo sean vías de conocimiento, sino que constituyan una parte de nuestra auténtica existencia. Este libro, intitulado *El individuo en el papel del prójimo* perseguía dentro de la magnífica escuela que Heidegger supuso para todos nosotros su propio y principal interés: contemplar al hombre como un individuo, tanto frente a las universalidades esenciales del pensamiento filosófico, como frente a los roles sociales desempeñados por el sujeto. Si quisiéramos resumir en una fórmula breve lo que Löwith trataba por entonces de introducir en la polémica filosófica, hablaríamos de una clarificación de lo que el tú en su radical singularidad y aislamiento significa para el ser hombre. En la situación en que entonces nos encontrábamos, en último término determinada por la crítica de Heidegger a la metafísica occidental, y en especial a la metafísica de los griegos, se trataba de la aplicación específica de una oposición general que también Heidegger había hecho perceptible. La crítica a la afirmación de que el ser humano sea fundamentalmente logos, y de que la esencia de las cosas se encuentre en su eidos, encontraba aquí aplicación al concepto de persona nacido en la tradición romana y que representa en la filosofía más reciente uno de los problemas filosófico-morales más acuciantes. Cuando Löwith percibió, frente al concepto general de persona, la «tuidad», el carácter de tú poseído por el hombre, cuando, de la mano de Pirandello, mostró que el papel que el individuo desempeña en sus relaciones con unos y otros conforma su sí mismo más propio, en cierto sentido estaba sometiendo un aspecto parcial de la tradición idealista de la filosofía a la misma crítica radical que ya había encontrado anteriormente su expresión teológica en hombres como Kierkegaard, Buber, Ebner, Barth, Gogarten y Bultmann. Creo, por ende, que es posible caracterizar muy bien en los posteriores pasos dados por Löwith como joven docente la dirección seguida por su entero devenir espiritual. A partir de este primer punto de partida de una crítica al idealismo Löwith prosiguió apelando a los testigos de esta crítica. Es característico que el primero de sus trabajos posteriores a su ascenso a cátedra se ocupa de la crítica feuerbachiana a Hegel.

Otros mojones que jalonaron esta vía fueron sus ensayos sobre Kierkegaard y Nietzsche, los grandes adversarios de la especulación idealista.

También muy pronto hizo su aparición un segundo componente que impulsó la crítica al idealismo en otra dirección, pareciéndome, si se me permite hablar de nuevo como alguien que acompañó a Löwith en su camino, que su incorporación a la institución universitaria, por cuestionable que sea esta última, no fue indiferente en relación con el hecho de que Löwith comenzara en medida creciente a situar los condicionamientos sociales del individuo en proximidad a los condicionamientos personales e intersubjetivos. En ese sentido, fue especialmente el brillante tratado sobre Karl Marx y Max Weber el que situó al lado de la consideración del individuo la cuestión social. En este trabajo, Löwith contrapone dos perspectivas. Por un lado, intenta alumbrar el ideario weberiano desde el punto de vista de Marx, por otro, de ejecutar la misma operación, pero a la inversa. Después enfrentó a Marx y Kierkegaard, a Burckhardt y Nietzsche, a Goethe y Hegel, confrontaciones en las que va produciéndose algo parecido a una transformación en método del conocimiento ganado en la fundamentación del primero de dichos trabajos. La perspectividad —ésta era ya la idea original obtenida en aquel primer intento— es a la vez mostración del ser verdadero. Justamente no era así, como Löwith pareció creer en un primer momento, que la perspectividad de nuestra existencia imposibilite procurarnos una inteligencia del verdadero ser del individuo con abstracción de sus relaciones con los otros. Bien al contrario, el individuo es el todo de las perspectivas. La inteligencia de esta ontología «pirandelliana» permitió a Löwith legitimizar sus estudios comparativos de la historia del espíritu.

El método perspectivista no es aplicado arbitrariamente. Cada perspectiva resalta uno de los hilos que componen la urdimbre del ser, urdimbre por lo demás bien real y existente. Con todo, me parece —si se me permite seguir interpretando lo que he visto originarse y madurar con mis propios ojos— que el método perspectivista que Löwith aplica a la historia del espíritu desemboca paulatina y, a medida que es ejecutado, tanto más claramente en una cierta consolidación de determinadas posiciones y puntos de partida a partir de los que cosas diferentes ya sólo se muestran desde esa perspectiva, una suerte de equilibramiento de la balanza en que se pondera el peso de la verdad. Contrapuestos Kierkegaard y Nietzsche, confrontados incluso Karl Marx y Max Weber, lo relativo de ambas posiciones sólo permitiría apreciar su relatividad. Sin embargo, cuando Jacob Burckhardt y Friedrich Nietzsche son observados en perspectiva, está

claro que en Burckhardt se revela a Löwith una superior verdad humana. De la misma manera, cualquiera puede apreciar que la posición que Goethe ocupa en relación con Hegel se encuentra también más próxima, es decir, parece a Löwith más verdadera, que su opuesta. Ello acaba teniendo validez para la verdad en el mismo Nietzsche, punto donde probablemente yo aprecie la evolución más notable a que aboca el pensamiento de Löwith: en efecto, con todas las reservas que manifiesta a propósito de su filosofía, Nietzsche termina siendo para él una suerte de punto fijo de apoyo, de testimonio contra lo que denomina historicismo. Pues al parecer era intención de Löwith mostrar que la resuelta radicalización del pensamiento ético pone al descubierto los límites del historicismo.

Cuando nos fijamos en ese equilibrar la balanza entre fenómenos espirituales coordinados entre sí, tal y como Löwith intentara en otros muchos casos, experimentaremos la necesidad de preguntarnos: ¿De acuerdo con qué criterios concede Löwith preferencia a unas perspectivas sobre otras? Pero para ello tendríamos primero que saber: ¿Desde qué lugar es fructífera esta modalidad de consideración? ¿Qué es aquí lo común, cuál es el sistema métrico con el que se ejecutan aquí las mediciones? Creo que bien puede decirse que es fundamentalmente el escepticismo, ese motivo tradicional a la meditación filosófica desde la antigüedad, lo que tienen en común aquellos testigos principales que Löwith gustara de citar, y que dicho escepticismo conformaba igualmente su principal y particular interés. Ciertamente, sin embargo, ese escepticismo recibe un sentido preciso de aquello contra lo que se dirige y en lo que se ejercita. En mi intento por seguir una perspectiva propia sobre Löwith, quisiera bautizar su escepticismo como un escepticismo contra la escuela.

Por «escuela» entendemos los filósofos la forma gremial de la ciencia académica desde Schopenhauer, a la que desde la antigüedad tardía antecedería la modalidad tradicional de formación filosófica escolar. Permítanme describirles la primera aparición de Löwith en la escena académica alemana. Al respecto, recuerdo aún perfectamente la primera vez que me encontré con él. Corría el año 1920, y nuestro encuentro tuvo lugar en la galería de la Universidad de Múnich. Yo no sospechaba en absoluto quién era él, mas mi primera, aunque aún poco definida, impresión fue que el principal interés de Löwith, su verdadera vocación, merced a la cual se produjo su acercamiento al revolucionario radical que por entonces era aún Heidegger, era precisamente la crítica a la escuela, la crítica a la filosofía académica, la crítica a la enseñanza que nos

proporcionaba el maestro de la investigación fenomenológica especializada, es decir, Husserl. La crítica a la escuela constituye un motivo muy antiguo. Sigue desde hace siglos a la escuela con la fidelidad de una sombra. Era el alimento de los moralistas franceses, aunque también se manifestara —y con buenos motivos— en el siglo xix, cuando los profesores se hicieron dueños de la situación, limitándose a partir de ese momento a repetir y renovar sin elevarse jamás a la conciencia de su época.

Durante nuestra juventud, el escepticismo de Löwith respecto a la escuela encontró legitimación por vez primera dentro de la misma filosofía académica, en el concepto de lo existencial, particularmente encarnado en la aparición de Heidegger. A la postre, sin embargo, también la filosofía heideggeriana sería víctima del escepticismo de Löwith. Los desarrollos que a ojos de Löwith fue adoptando el pensamiento heideggeriano a partir de *El ser y el tiempo*, constituían para él la más absoluta contradicción de la proclama existencial que sus primeras reflexiones permitían augurar. No me es posible aquí entrar a analizar pormenorizadamente por qué Heidegger se internara en sendas tan alejadas de los propósitos que animaban a Löwith a la crítica radical de la escuela. Me parece de interés y significativo con respecto al pensamiento de Löwith, sin embargo, que éste se formara en el corazón de esas tensiones.

Una segunda característica del escepticismo löwithiano es, a mi juicio, la conformada por su desconfianza con respecto a toda dogmática, y sobre todo con respecto a la teología filosófica y la filosofía especulativa de la historia. Todas las interpretaciones especulativas de la historia le causaban la impresión de no ser otra cosa que la pervivencia ilegítima y solapada de la Historia de la Salvación. Punto en el que el pensamiento escéptico de Löwith se interna en una vía muy próxima a uno de los motivos centrales de la teología protestante.

Finalmente, su escepticismo con respecto a la historia como tal. Éste es el motivo que desde siempre resultó atractivo para él en la insatisfacción de Goethe con respecto a la historia, en la repulsión que Burckhardt experimentara en relación con el poder, y en las consideraciones intempestivas nietzscheanas. Expresándolo de manera positiva, el motivo de la naturaleza y de la naturalidad se asocia aquí al motivo escéptico.

El concepto de naturaleza parece haber sido especialmente diseñado para la función sistemática que adopta en el pensamiento de Löwith. En general, el público alemán no se apercibe de que la palabra que designa el más natural de todos nuestros conceptos pertenece a otra familia lingüística. «Naturaleza» no es una palabra germánica, debiendo

preguntarnos qué es lo que sin embargo presta a este vocablo tan grande poderío semántico como para que en los días de Rousseau y Hölderlin pudiera ya «despertar haciendo resonar sus armas». No es mi intención referirme aquí a la historia de la palabra, pero sí destacar que el vocablo sólo queda fijado conceptualmente y adquiere relevancia filosófica tanto en griego como en alemán en el momento en que la naturaleza procede a contemplarse como lo opuesto a lo humano, como lo opuesto, por ejemplo, al arte, o como lo opuesto al sobrenaturalismo de la ortodoxia eclesiástica, o lo que es lo mismo, cuando ya no mienta la pura *natura rerum*, la «naturaleza de algo». Subyace una profunda, objetiva, verdad al hecho de que el escéptico invoque, recurra, a la naturaleza. El escepticismo se dirige en última instancia contra las vaporosas creaciones del espíritu que filosofa. Así, contra la disolución especulativa de todo lo sólido y vigoroso, Löwith busca hacer valer la naturaleza como lo constante de la realidad, el granito que todo lo sostiene.

En el tema de la naturaleza y de la naturalidad toma la palabra el motivo más antiguo de la metafísica occidental, el motivo de la *physis*, sin duda en forma polémica, es decir, en la forma de una polémica apuntada tanto contra el carácter abstracto de la filosofía como contra el espíritu del pensamiento técnico de la modernidad. De hecho, el interés filosófico fundamental de Löwith llegó a ser el reconquistar como cuestión filosófica el horizonte de problemas de un mundo unitario. Sirvieron a ese fin tanto una serie de tratados consagrados a la crítica de la existencia histórica (1960), y a la crítica de la tradición cristiana (1966), como algunas contribuciones a la labor de la Academia de Ciencias de Heidelberg.

De este modo, la vía del escepticismo hizo de él el abogado de las más antiguas verdades de la metafísica occidental. A mi juicio, en el arco trazado por su pensamiento encontramos la prueba de una de las auténticas funciones filosóficas del escepticismo: demostrar aquello que ningún escepticismo puede derribar porque resiste como verdad superior.

Notas

1. Al respecto, cf. la obra fundamental de Hermann Cohen: *Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte* (1883).
2. Con carácter introductorio véase la *Psychologie nach kritischer Methode* (1888); segunda edición completamente revisada bajo el título: *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode* (1912).
3. Cf. Paul Natorp, *Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme* (1911), pág. 157 s.
4. Cf. Paul Natorp, *Hermann Cohens philosophische Leistung* (1918), p. 33.
5. Cf. Paul Natorp, *Bruno Bauchs «Immanuel Kant» und die Fortbildung des Systems des Kritischen Idealismus*, en *Kantstudien* 22, 1918, págs. 426-459.
6. En ello fue precedido por Hegel. La dialéctica hegeliana del «mundo invertido» (*Fenomenología del espíritu*, pág. 97 ss., F.C.E., México 1966) piensa el «mundo suprasensible» del entendimiento como «un tranquilo reino de leyes»; la «imagen constante del fenómeno inconstante», es decir, el eidos platónico, es la *ley*. Aquí yace la raíz de la imagen neokantiana de Platón.

* El autor usa alternativamente las palabras *Drang*, que remite al *élan vital* de Bergson y que equivale a «impulso vital», y *Trieb*, una palabra usual ya en la filosofía kantiana y, sobre todo en la terminología de Freud, que en las traducciones modernas se ha traducido por «pulsión». Pese a ser un poco artificiosa, esta palabra es necesaria para evitar la confusión con el concepto de «instinto», que no es lo mismo que *Trieb*. (n.d.e.)
7. Gerhard Krüger nació el 30 de enero de 1902 en Berlín, recibiendo formación en el instituto Friedenau. Tras comenzar estudios en Tubinga, dio fin a éstos en Marburgo, donde ascendió a cátedra no titular. Después de 1933 hizo las veces de sustituto durante un semestre en Gotinga y Frankfurt/Main. Por último, alcanzó el grado de profesor numerario de filosofía en la Universidad de Frankfurt. Sus actividades como profesor habían desplegado todo su brillo con anterioridad siendo profesor no titular en Marburgo desde 1929, luego como profesor de filosofía en Múnich en el período 1940-1946, y por fin en Tubinga entre 1946-1952.

La editorial agradece la disposición de las fotos a: Sra. Erika Kommerell, Hinterzarten; Sr. Hans Saner (administrador de los sucesores de Karl Jaspers, Basilea) y a la Sra. Dr. Ingeborg Schnack (editora *alma mater philippina*, Marburgo).

Ficha del libro



Hans-Georg Gadamer (Breslau, 1900-2002) fue un testigo excepcional del paso de la filosofía académica decimonónica a la filosofía propiamente contemporánea representada principalmente por Martin Heidegger, cuyo estilo de pensamiento representó una auténtica sacudida para los estudiantes de los años veinte, y aún hoy conserva su vigor e influencia. Después de la guerra, Gadamer, rector de la Universidad de Leipzig, trató de reorganizar la vida universitaria en convivencia con el espíritu del socialismo de signo soviético. La convivencia fue imposible y Gadamer se trasladó a Frankfurt. Finalmente encontró en Heidelberg su cátedra definitiva, desde la cual, durante un cuarto de siglo contribuyó al pensamiento contemporáneo con la aportación de su hermenéutica filosófica.

Otros títulos de interés:

Rafael Ferber

[Conceptos fundamentales de la filosofía](#)

Jean Hyppolite

[Lógica y existencia](#)

Hans Jonas

[El principio de responsabilidad](#) (ebook)

**VIKTOR EL HOMBRE
FRANKL EN BUSCA
DE SENTIDO**



Herder

El hombre en busca de sentido

Frankl, Viktor

9788425432033

168 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

* Nueva traducción*

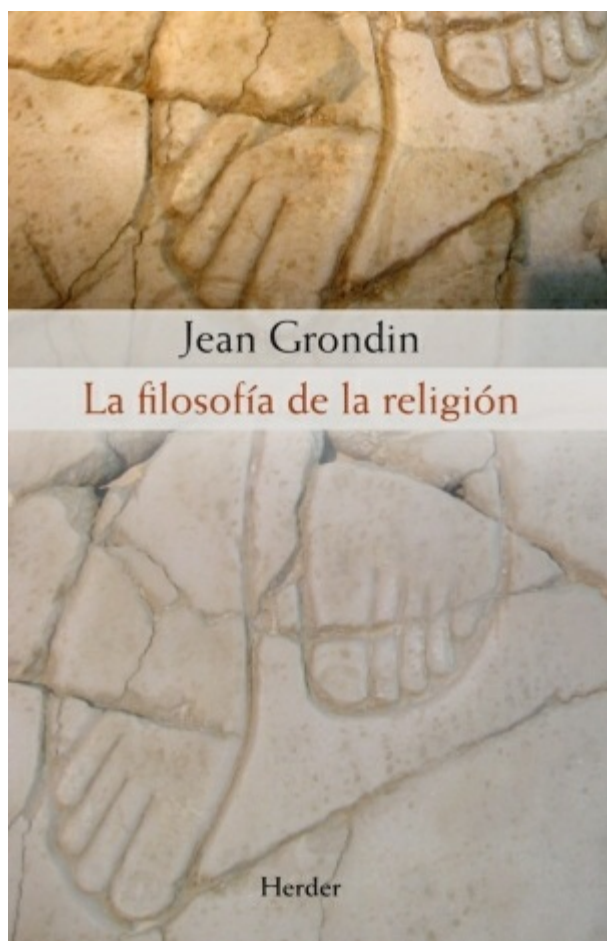
El hombre en busca de sentido es el estremecedor relato en el que Viktor Frankl nos narra su experiencia en los campos de concentración.

Durante todos esos años de sufrimiento, sintió en su propio ser lo que significaba una existencia desnuda, absolutamente desprovista de todo, salvo de la existencia misma. Él, que todo lo había perdido, que padeció hambre, frío y brutalidades, que tantas veces estuvo a punto de ser ejecutado, pudo reconocer que, pese a todo, la vida es digna de ser vivida y que la libertad interior y la dignidad humana son indestructibles. En su condición de psiquiatra y prisionero, Frankl reflexiona con palabras de sorprendente esperanza sobre la capacidad humana de trascender las dificultades y descubrir una verdad profunda que nos orienta y da sentido a nuestras vidas.

La logoterapia, método psicoterapéutico creado por el propio Frankl, se centra precisamente en el sentido de la existencia y en la búsqueda de ese sentido por parte del hombre, que asume la responsabilidad ante sí mismo, ante los demás y ante la vida. ¿Qué espera la vida de nosotros?

El hombre en busca de sentido es mucho más que el testimonio de un psiquiatra sobre los hechos y los acontecimientos vividos en un campo de concentración, es una lección existencial. Traducido a medio centenar de idiomas, se han vendido millones de ejemplares en todo el mundo. Según la Library of Congress de Washington, es uno de los diez libros de mayor influencia en Estados Unidos.

[Cómpralo y empieza a leer](#)



La filosofía de la religión

Grondin, Jean

9788425433511

168 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

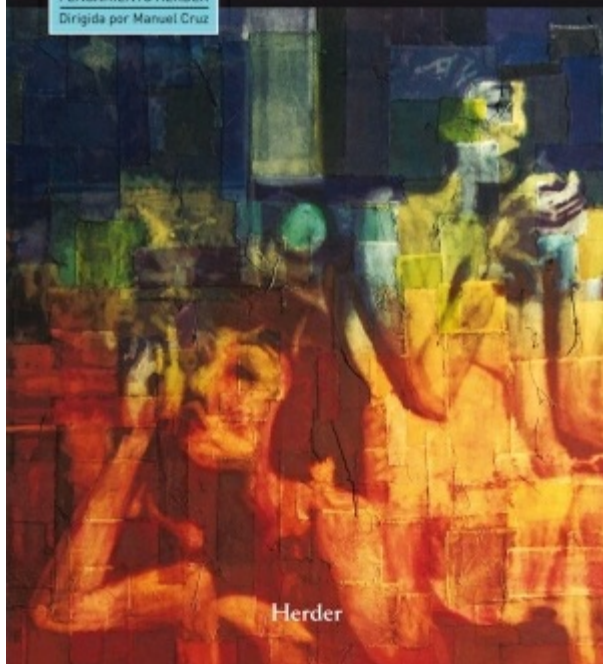
¿Para qué vivimos? La filosofía nace precisamente de este enigma y no ignora que la religión intenta darle respuesta. La tarea de la filosofía de la religión es meditar sobre el sentido de esta respuesta y el lugar que puede ocupar en la existencia humana, individual o colectiva.

La filosofía de la religión se configura así como una reflexión sobre la esencia olvidada de la religión y de sus razones, y hasta de sus sinrazones. ¿A qué se debe, en efecto, esa fuerza de lo religioso que la actualidad, lejos de desmentir, confirma?

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Byung-Chul Han
La sociedad del cansancio

PENSAMIENTO HERDER
Dirigida por Manuel Cruz



Herder

La sociedad del cansancio

Han, Byung-Chul

9788425429101

80 Páginas

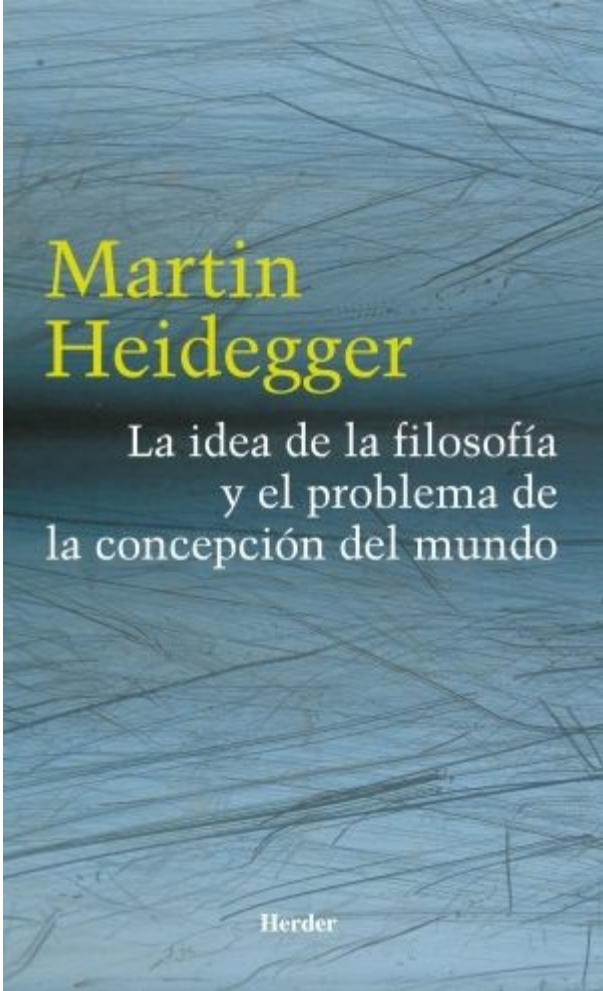
[Cómpralo y empieza a leer](#)

Byung-Chul Han, una de las voces filosóficas más innovadoras que ha surgido en Alemania recientemente, afirma en este inesperado best seller, cuya primera tirada se agotó en unas semanas, que la sociedad occidental está sufriendo un silencioso cambio de paradigma: el exceso de positividad está conduciendo a una sociedad del cansancio. Así como la sociedad disciplinaria foucaultiana producía criminales y locos, la sociedad que ha acuñado el eslogan Yes We Can produce individuos agotados, fracasados y depresivos.

Según el autor, la resistencia solo es posible en relación con la coacción externa. La explotación a la que uno mismo se somete es mucho peor que la externa, ya que se ayuda del sentimiento de libertad. Esta forma de explotación resulta, asimismo, mucho más eficiente y productiva debido a que el individuo decide voluntariamente explotarse a sí mismo hasta la extenuación. Hoy en día carecemos de un tirano o de un rey al que oponernos diciendo No. En este sentido, obras como Indignaos, de Stéphane Hessel, no son de gran ayuda, ya que el propio sistema hace desaparecer aquello a lo que uno podría enfrentarse. Resulta muy difícil rebelarse cuando víctima y verdugo, explotador y explotado, son la misma persona.

Han señala que la filosofía debería relajarse y convertirse en un juego productivo, lo que daría lugar a resultados completamente nuevos, que los occidentales deberíamos abandonar conceptos como originalidad, genialidad y creación de la nada y buscar una mayor flexibilidad en el pensamiento: "todos nosotros deberíamos jugar más y trabajar menos, entonces produciríamos más".

[Cómpralo y empieza a leer](#)



Martin Heidegger

La idea de la filosofía
y el problema de
la concepción del mundo

Herder

La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo

Heidegger, Martin

9788425429880

165 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

¿Cuál es la tarea de la filosofía?, se pregunta el joven Heidegger cuando todavía retumba el eco de los morteros de la I Guerra Mundial. ¿Qué novedades aporta en su diálogo con filósofos de la talla de Dilthey, Rickert, Natorp o Husserl? En otras palabras, ¿qué actitud adopta frente a la hermeneútica, al psicologismo, al neokantismo o a la fenomenología? He ahí algunas de las cuestiones fundamentales que se plantean en estas primeras lecciones de Heidegger, mientras éste inicia su prometedora carrera académica en la Universidad de Friburgo (1919- 1923) como asistente de Husserl.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

JESPER JUUL



Decir no, por amor

Padres que hablan claro:
niños seguros de sí mismos

Herder

Decir no, por amor

Juul, Jesper

9788425428845

88 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

El presente texto nace del profundo respeto hacia una generación de padres que trata de desarrollar su rol paterno de dentro hacia fuera, partiendo de sus propios pensamientos, sentimientos y valores, porque ya no hay ningún consenso cultural y objetivamente fundado al que recurrir; una generación que al mismo tiempo ha de crear una relación paritaria de pareja que tenga en cuenta tanto las necesidades de cada uno como las exigencias de la vida en común.

Jesper Juul nos muestra que, en beneficio de todos, debemos definirnos y delimitarnos a nosotros mismos, y nos indica cómo hacerlo sin ofender o herir a los demás, ya que debemos aprender a hacer todo esto con tranquilidad, sabiendo que así ofrecemos a nuestros hijos modelos válidos de comportamiento. La obra no trata de la necesidad de imponer límites a los hijos, sino que se propone explicar cuán importante es poder decir no, porque debemos decirnos sí a nosotros mismos.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Índice

Cubierta	2
Portada	5
Créditos	6
Índice	7
Infancia en Breslau	8
Recuerdos de Marburgo	14
Años de estudio	14
Años de nadie	27
Años de docencia	39
Paul Natorp	53
Max Scheler	60
La impresión demoníaca	61
Aversión a las construcciones abstractas	63
El diálogo continúa	67
Oskar Schürer	69
Max Kommerell	81
Leipzig	101
Miedos	101
Ilusiones	111
Interludio frankfurtiano	126
Karl Reinhardt	137
Hans Lipps	145
Heidelberg	149
Karl Jaspers	177
Martin Heidegger	187
Gerhard Krüger	199
Karl Löwith	206
Notas	213
Información adicional	214

